

هذه رسالة علم الوضع والشرح للقنوي
ورسالة الامكان للكلنبوي



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى خصوصًا منهم
على رسولنا المجتبى واله المرتضى فاعلم ان علمه تعالى
واحد بالذات لا تتعدد ولا تتكثر فيه اصلًا كسائر صفاته
العلى لكن تعلقاته غير متناهية وتعلقاته بالازليات قديمة
غير متناهية بالفعل وتعلقاته بالحوادث على وجهين الاول
تعلقه بالحوادث قبل وجودها باعتبار انها سيوجد
وهذا التعلق قديم والمعلومات باعتبار هذا التعلق القديم
غير متناهية بالفعل لا بالقوة وايضًا هذا التعلق القديم
غير مقيد بالزمان اذ الزمان من جملة المعدومات المعلومة
بانه سيوجد فهذا التعلق ليس فيه كان وكائن وسيكون
والوجه الثاني هو تعلقه بها باعتبار انها وجدت الان
او قبل وهذا التعلق حادث ومتغير الان تغيره لا يوجب
تغيرًا في صفة العلم بل يوجب تغيرًا في تعلقه واضافته
ولا فساد فيه وفي شرح المواقف الصفات على ثلثة
اقسام حقيقية محضة كالسواد والبياض والوجود
والحيوة وحقيقة ذات اضافة كالعلم والقدرة و

واضافة محضة كالمعية والقبلية وفي عدادها الصفات
السلبية ولا يجوز بالنسبة الى ذاته تعالى التغير في القسم
الاول مطلقًا ويجوز في القسم الثالث مطلقا واما في القسم
الثاني فانه لا يجوز التغير في نفسه ويجوز في تعلقه انتهى
وليس موجود من المعلومات بهذا التعلق الحادث الا قدرا
متناهيا قال مولانا الفاضل الخيالي وليس الموجود
من الاعداد والمعلومات والمقدورات الا قدرا متناهيا
وما يقال من انها غير متناهية معناه عدم الانتهاء
الى حد لا يزيد عليه وخلاصته انها لو وجدت باسرها
لكانت غير متناهية انتهى واما كون المعلومات
باعتبار التعلق القديم غير متناهية فلا يصح فيها هذا
المعنى ولا يقال انها غير متناهية بمعنى عدم الانتهاء
الى حد لا تقف عنده بل هي غير متناهية بالفعل فعلم
ان عدم تناهي المعلومات على معنيين كما ان تعلق العلم
على نوعين وان مراد مشايخنا بان معنى عدم تناهي
المعلومات عدم الانتهاء الى حد لا يزيد عليه ليس معنى عدم
الانتهاء مطلقا بل معنى عدم تناهي المعلومات باعتبار

التعلق الحادث كما مر توضيحه انفا ولظهور المرام في تحقيق
المقام لم يقيدوه فلا اشكال البتة اذ الكلام في كون
معلومات الله تعالى غير متناهية عدم الانتهاء الى حد
لا يزيد عليه يلزم عدم علمه تعالى بما زاد على حد قبل و
جوده وجه الاندفاع بهوانه انما يرد هذا اذا كان
تعلق علمه تعالى منحصرا في التعلق الحادث عند المتكلمين
كما جنح اليه بعض المحققين واعترض على كبار ائمة المتكلمين
كما ستقف على حقيقة الحال بعون الله الملك المتعال
واما اذا ثبت كون تعلقه قديما ايضا كما مر توضيحه
بنا على ما قرره الفاضل الخيالي فلا اشكال اصلا اذ
حينئذ يكون الاشياء باسرها معلومة له تعالى باعتبار
التعلق القديم موجودات كانت او معدومات فلا يعزب
عن علمه مثقال ذرة في الكائنات فان قيل اذا كان
التعلقات والمعلومات غير متناهية يلزم التسلسل فيهما
قلنا التعلقات من الامور الاعتبارات والتسلسل
في الاعتباريات غير مستحيل قال الفاضل الامدي في تعليقاته
على الخيالي بعض معناه اي ان تعلقات العلم قديمة

انها مجتمعة في الوجود او متعاقبة وليست بمتناهية
حتى يكون محالا فانها امور اعتبارية لا وجود لها فضلا
عن الاجتماع والتعاقب فيه بل معناه انها مجتمعة
في التحقيق وليست بمتناهية ولا استحالة فيه اذ اجتماع
الغير المتناهية انما يكون محالا اذا كان في الوجود
لا في التحقق والاجتماع ههنا انما هو في التحقق كما عرفت
انتهى فلا يرد ان عدد انفاس اهل الجنة وعدد اكلها
لا يخلو اما ان يكون معلوم الله تعالى او لا فعلى الاول
يكون متناهيا وهذا مخالف قوله تعالى اكلها دائم وظلها
وعلى الثاني يلزم الجهل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
لقوله تعالى والله بكل شيء عليم لانا نختار الشق الاول
من الترديد وقوله فعلى الاول يكون متناهيا ممنوع
والسند ظاهر مما ذكره الفاضل الامدي توضيحا
لما ذكره مولانا الخيالي والبعض اجاب باختيار الشق الثاني
وقال قوله يلزم الجهل قلنا ممنوع لان الجهل عدم العلم
من شانه المعلومية عما من شانه ان يكون عالما و
عددهما ليس من شانه المعلومية لعدم التناهي واما

والله بكل شيء عليم فالمراد بالعلم ههنا مطلقه لا العلم
بمعنى الاعتقاد الجازم المطابق للواقع وعدمهما متعلق
التصور لا التصديق وكذا الايراد بعلمه تعالى وجود
اجتماع النقيضين وارتفاعهما تدبر انتهى وفيه لا يخفى
فانه يلزم الجهل بعدمهما من جهة التصديق تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا بل يعلم ان عدمهما سيوجد
كل في وقته وهذا التعلق قديم وما وجد في الخارج
تعلق العلم به بانه وجد حادث ومتناه بالفعل وعدم
هما متعلق التصديق بالمعنى المذكور ومتعلقه ايضا بانه
مجموع معدوم من حيث المجموع كما ان شريك الباري
واجتماع النقيضين وارتفاعهما متعلق التصديق من
جهة العدم وكذا سائر المعدومات الممكنة وعدم تعلق
التصديق بوجوده لانتفاء وجوده وتعلق العلم
بما لم يكن سواء كان ممكنا او ممتنعا بطريق انه كان يؤدي
الى خطر عظيم وقد اعترف تعلق العلم التصوري بهما فافهم
المانع من التصديق بالمعنى المذكور وقال الفاضل الخيالي
في بحث برهان التطبيق لكن يشكل بالنسبة الى علم الله

تعالى الشامل فان مراتب الاعداد الغير المتناهية داخلة
تحت علمه الشامل مفصلة ونسبة التطابق بين الجملتين
معلومة له تعالى كذلك فتأمل قال مولانا عبد الرحمن
الآمدي وقال الاستاد والجواب انهم اعتبروا في
جريان التطبيق التطبيق بالفعل لا يتحقق بدون
وجود الآحاد ومراتب الاعداد تحت علمه تعالى لا يستلزم
الوجود فلا نقض بها وقول الخيالي فتأمل وجهه هو
ان الكلام في العلم الحادث وعلمه الله تعالى ليس بحادث
تأمل كذا نقل عنه وقرره كذلك الفاضل عبد الرحمن
الآمدي واما نقل عن عبد الحكيم السلكوتي حيث
قال نقل عنه وجه التأمل ان علمه تعالى الشامل يشمل
ما لا يمتنع العلم به كما ان قدرته الشاملة انما تشمل
ما لا يمتنع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير
المتناهية ممنوع انتهى فلعله افتراء عليه او كلام على سبيل
المنع لانه مخالف لما ذكره في الاصل من قوله فان مراتب
الاعداد الغير المتناهية داخلة تحت علمه الشامل
مفصلة ثم قال السلكوتي فان قيل فيلزم الجهل على

الله قلت الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما ان
العجز عدم تعلق القدرة بما يصح ان تتعلق به فتأمل
انتهى وهذا التفسير للجهل غير ثابت في محله بل هو عدم
العلم عمن من شأنه ان يكون عالما على انه يوجد تصور
شيء لا يصح تعلق علم الله تعالى به وجوب الاشكال
بمثل مراتب الاعداد قد مر انفا نقل عن الاستاد
الفاضل عبد الرحمن الامدى تأمل وايضا ما نقل
عن الخيالي من منع امكان تعلق العلم بالمراتب الغير
المتناهية مخالف لقوله ان تعلقات العلم بالحوادث
بجميع انه سيوجد غير متناهية بالفعل ولا ريب في
ان هذا العلم تصديق فلا يقال انه اراد به التصور
هناك وما نفاه ههنا التصديق نعم ان العلم قد يمنع
تعلقه بالشيء لتعلقه بضده مثلا يمتنع تعلق العلم
بالشيء موجود حال عدمه لتعلقه بانه معدوم وكذا
العلم يمتنع تعلقه بان شيء معدوم في حال وجوده
لتعلقه بانه موجود واما تعلقه بانه سيوجد او بانه
سيعدم مما من شأنه ان يوجد ويعدم فهو ثابت

يجب

يجب الاعتقاد به والامور الغير المتناهية تعلق بها بانها
موجودة دفعة ممتنع لتعلقه بانها من حيث المجموع معدوم
واما تعلق العلم سيوجد او سيعدم ممكن محقق و
كذا يمكن تعلق العلم بانها مجتمعة وليست بمتناهية
كما نقلناه من الفاضل عبد الرحمن الامدى هذا كلام
في تعليقات واما المعلومات فالاعتراض بها انما يرد على
من ذهب الى ان العلم هو الصورة الحاصلة في العقل
وهو مذهب الفلاسفة ومختار المتفلسفة وعند
جمهور مشايخنا من المتكلمين العلم صفة حقيقية
ذات اضافة فعلمه تعالى صفة او نفس اضافة لكن
لا يتمشى في علمه تعالى كونه اضافة فعلمه تعالى
ذات اضافة ههنا اشكال اخر واكثر الناس منه
تحير وهو انه كيف يتعلق العلم بالمعدومات الصرفة
مع انها غير موجودة حينئذ في العقل كما لم تكن موجودة
في الخارج ودفعه غير حقق في شرح المواقف في المقصد
الاول من النوع الثاني من الانواع الخمسة للعلم
للكيفيات المحسوسة بان الاضافة لا تتوقف على الامتياز في

الذي يتوقف على وجود السماع بين اما في الخارج او في الذهن
توضيحه ان العلم عندنا كما عرفت صفة حقيقية ذات
اضافة والاضافة اي النسبة والتعلق وبين العالم
والمعلوم بها يكون العالم عالما بالشيء ويصير ذلك
الشيء معلوما له لا يتوقف على الامتياز بعض المعلوم
عن بعض لا سيما في علم الباري تعالى فانه لا يتوقف
على ما يتوقف عليه علمنا من الالات والاسباب الكثيرة ومما
يؤيد هذا ان الخطاب بلفظ كن جاز تعلقه بالمعدوم
الصرف على راي بعض ائمة الاصول فما ظنك بجواز
تعلق العلم بالمعدوم الصرف قبل الحصول وبهذا
التحقيق الذي هو من انوار التوفيق يخل ما اورده
المحقق الجلال الدواني في بحث الحدوث من شرح العقايد
العضدية حيث قال واعلم ان المتكلمين ينفون الوجود
الذهني ويثبتون علم الله تعالى بالحوادث الغير المتناهية
ولما كان من اجلى البديهيات ان التعلق بين العالم والمعدوم
الصرف محال التجاوا الى القول بان تعلق العلم بالحوادث انما
يتحقق وقت وجودها وان صفة العلم قديمة والتعلق

فان صفاته تعالى في الغيبة بالحقيقة
بصفاتنا كما في المواقف في بحث انه
تعالى سميع بصير فمن اشتبه في جواز
تعلق علمه تعالى بالمعدوم الصرف
فيشكل عليه اثبات صفاته تعالى
منه

وانت خبير بان العلم ما لم يتعلق بشيء لم يصر ذلك الشيء معلوما
فيلزم عليهم ان لا يكون الله عالما في الازل بالحوادث
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ثم زاد في اساءة الادب
مع من هم في توفيق الرب في بحث العلم وقال وما يقوله
الظاهريون من المتكلمين من ان العلم قديم والتعلق
حادث لا يسمن ولا يغني من جوع الى اخر ما قاله ولا يخفى
عليك ان في كلامه خللا من وجوه منها اما اولا فلان
قوله ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف محال بناء
على الذهول عما حققه السيد المحققين والركون
الى مسلك الفلاسفة والمتفلسفين واما ثانيا فلان
قوله التجاوا الى القول بان تعلق العلم بالحوادث
انما يتحقق وقت وجودها افتراء جسيم واثم
عظيم فان مراد مشايخنا بذلك التعلق الحادث
الذي يتحقق باعتبار ان الحوادث قد وجدت الان
او قبل والذي يترتب عليه الجزاء فما هو من جنس
العمل لا مطلق التعلق اذ التعلق القديم متحقق
في الازل كما عرفت وهذا منه بناء على انحصار التعلق

على التعلق الحادث فهو وهم منه اذ التعلق القديم على قرنا
سابقا كما صرح به الفاضل الخيالي واشار اليه بعض الاعالي
واما ثالثا فلان قوله فيلزم عليهم ان لا يكون الله
تعالى عالما في الازل بالحوادث بناء على القول الفاسد
والرأي الكاسد من ان تعلق العلم بالحوادث انما
يتحقق وقت وجودها فقط وقد بان خلافه والشجرة
تنبئ عن الثمرة وفي كلامه اشارة الى ان كبار المتكلمين
برمتهم غفلوا عن هذا اللزوم وما يترتب عليه من الامر
العظيم حاشاهم عن ذلك ومبرؤن عما هنالك والواجب
على العاقل ان لا ينسب مثل هذه الشنيعة الشنعاء
لمشايخ الشريعة وان يتبع لكلامهم محملا صحيحا
ومنشأ حسنا ولا يتبادر لتخطئة علماء اهل
الملة ميلا الى مذهب الفلاسفة واباطيلهم المزخرفة
فان قيل ان اللزوم غير الالتزام ولا كفر في اللزوم بل
في الالتزام قلنا ان لزوم الكفر كفر ايضا ولا شك
في اثبات عدم العلم له تعالى بالحوادث على تقدير تخصيص
تعلق علمه تعالى بالتعلق الحادث ولا يكون لعلمه تعالى

تعلق القديم ولعمري ان هذا التشنيع من الدواني
امر عجاب يستوحش منه اولو الالباب وتنفر منه العقول
العباد والبلاد وتسكب فيه العبرات
والله الهادي الى سبيل الرشاد
تمت

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدنا الى سواء السبيل وهو حسبنا ونعم
الوكيل والصلوة والسلام على رسولنا محمد الذي بعث
لشفاء السقيم والعليل وعلى آله واصحابه الذين نصبوا انفسهم
لارواء الظمآن والعليل فيقول العبد البائس الفقير الى الله
الملك القدير حافظ اسمعيل بن محمد القنوي تغمدهما اللطف و
غفرانه العلي لما رايت ان بعض المخالفين انكر علمه الله
تعالى بالامور الغير المتناهية من جهة التصديق وان بعضهم
ذهب الى ان علمه تعالى لا يتعلق بها مطلق التصور كان او
تصديقا وان مولينا الجلال الدواني شنع على مشايخنا
المحققين بل على ائمتنا المجتهدين في بحث الحدوث
والعلم كما ستطلع ان شاء الله تعالى ولم ار احدا يجول
حوله رغما ويروم حل ضعفه وفسادهما بادرت الى بيان
ما هو الحق في هذين الامرين اللذين يجب اعتقادهما
على كافة من اولي الالباب فاعلم ان علمه تعالى خطاب
عام لمن يطلب العلم والاستفادة فيكون الضمير المستتر
فيه مجازا بمرتبتين اذ وضعه ان يكون لمعين وهنا

استعمل لغير معين استعمال المقيد للمطلق ثم للمقيد كما حقق في قوله تعالى واعتصموا
بحبل الله جميعا الاية وايضا اصله ان يكون لحاضر وهنا استعمل للحاضر الغائب
في الذهن تشبيها له بالحاضر في العلاقة مطلق الحضور والمنوي المستتر لكونه
لفظا حكما كالملفوظ يجري فيه الحقيقة والمجاز وسائر احكام الالفاظ وكذا
قول المؤلفين تامل تدبر فليتامل ولتعريف العلم اقوال كثيرة واصح الحدود
المختار عند مشايخنا الاخيار ليتجلى في محله واحدا اي بسيطا حقيقيا
لاجزء له اصلا والا لزم افتقاره موضوعه وهو محال وايضا لاجزائي له
في ذاته وان كان له جزئية باعتبار تعلقاته كما اشار اليه بقوله واحد بالذات
وتعلقاته بالاشياء الجزئيات فقوله بالازليات فائدته بالنظر الى الجزئيات الاجزاء
فانه لاجزء له لا بالذات ولا باعتبار التعلقات والازليات جمع ازلي منسوب
الى لم يزل على غير القياس ولا يستقيم نسبته الا بالاختصار فقالوا يزلي
ثم ابدلوا من الياء الفا فقالوا ازلي كما في الجاربردي ومعنى الازلي ما لا بداية
له سواء كان موجودا في الخارج او متحققا فيه بلا وجود فيه فيكون اعم
من القديم وقد يستعمل القديم مرادفا للازلي كما في قوله وتعلقاته بالازليات
قديمة قال الفاضل العبد الرحمن الآمدي كون التعلقات قديمة انما يكون
بناء على ترادف القديم والازلي والا فلا يكون قديما اذ التعلقات اضافات
والقديم على عدم كونه مرادفا للازلي هو القائم بنفسه فلمكان الاضافة الاعتبارية
من القائم بنفسه اشتهر ولا يذهب عليك ان تغيره لا يثبت في صفات الباري
تعالى شانه فالصحيح في تفسيره على عدم كونه مرادفا للازلي هو الموجود الذي
لا يكون وجوده مسبوقا بالعدم فلا يثبت ولا التعلقات واطلاق القديم عليها
هنا اما بناء على الترادف او على سبيل المجاز فلا اشكال بانه يلزم تعدد

القدماء جدا فان استحالة تعدد الذوات القديمة والتعلقات ليست
بموجودة فضلا عن كونها ذوات وكذا الكلام في قدم تعلقات القدرة
وغيرها عند من ذهب الى قدمها غير متناهية بالفعل قوله بالفعل اي
بالحصول والوجود وكون تعلقات غير متناهية بالفعل مع ان الازليات
منحصرة في الباري تعالى وصفاته العلى اما بناء على تعميم الازليات الى
الاعدام الازلية وتعلقات بالحوادث على وجهين الحوادث جمع الحادث
لا حادثة وهو وان اعم العقلاء وغيرهم والذكور والاناث على سبيل
التغليب لكن اعتبر مذكرا لا يعقل لكثرة الغير العقلاء فجمع على الفواعل لان
فاعلا اذا كان وصفا للمذكر الغير العاقل تجمع على فواعل قياسا لا شذ
وللعلماء في ذلك نزاع وخلاف فالصحيح ما ذكرنا وقد اشبعنا الكلام في بيان
هذا المرام في حاشية على البيضاوي في قوله تعالى والقى في الارض رواسي
ان تميد بكم الاية الاول تعلقه بالحوادث الاولى بها لكن اظهر تنبيها
على المغايرة اذ المراد بالاول مطلق الحوادث المتعلقة للعلم تعلقا قديما او حادثا
وهنا المراد الحوادث المتعلقة تعلقا قديما والمقيد غير المطلق او لكمال
التقرر في الذهن باعتبار انها ستوجد او ستعدم اي ستعدم اي
بعد وجودها فلا اشكال بالنفوس الناطقة والجنة والنار وغير ذلك
مما ثبت في الشرع ان العدم لا يطرأ عليه بعد وجوده اي علمه تعالى
بوجود كل منها مقيدا بوقت وجوده على وجه كلي كعلم المنجم بانه في
غد كذا خسوفا فان هذا العلم باق قبل الخسوف وان الخسوف
في بعده وهذا مع كونه على وجه كلي يجيء التوضيح وكذا علمه تعالى بعدم كل منها
بعدم وجوده مقيدا بوقت عدمه على وجه كلي وهذا التعلق قديم اي ازلي

وقد مر توضيحه وهذا التعلق ايضا غير متناهية بالفعل ولم يصرح به لانه ما
من قوله والمعلومات باعتبار هذا التعلق غير متناهية بالفعل وقد صرح به
اولا بقوله وتعلقاتها غير متناهية قوله بالفعل احتراز عن التعلقات الحادثة
فانها غير متناهية بالقوة كما سيرد عليك مفصلا وفي شرح المواقف
فصفة العلم قديمة وواحدة ذاتا وغير متناهية تعلقا بمعنى اثبات
اللاتناهي في تعلقه بالفعل انتهى ومعلوم بالبديهة ان مراده بالتعلق القديم
ولما كان التعلق غير متناه بالفعل ثبت كون المعلومات بالتعلق القديم غير
متناهية بالفعل قوله قدس سره بمعنى اثبات اللاتناهي بالفعل والعام لا يستلزم
الخاص وايضا هذا التعلق غير مقيد بالزمان بخلاف التعلق الحادث فانه
مقيد بالزمان وانما تعرض لهذا اشارة الى عدم التغير في هذا التعلق وجواز
التغير في التعلقات انما هو في التعلقات الحادثة واما في التعلقات القديمة فلا
يجوز التغير فيها اصلا فلا كلام المشايخ ان التغير في التعلقات جائز في التعلقات
الحادثة فقط توضيحه اي توضيح كون علمه تعالى بوجود كل منها انه تعالى لما لم يكن
مكانيا ان ذلك يقتضي اما قدم المكان او حدوث القديم لم يتصف الزمان بالعكس
الى تعالى وقد صرح به في قوله تعالى وكان الله تعالى عليما حكيما فاذا قلنا كان الله
تعالى موجودا في الازل وسيكون موجودا في الابد وهو موجود الان لم نرد به
ان وجوده واقع في تلك الازمنة بل اردنا انه تعالى مقارن معها من غير ان يتعلق
بها كتعلق الزمانيات وكذا الامر في قولنا علم الله تعالى ويعلم الان وسيعلم فالموجودات
اي من شانه ان يوجد كل في وقته المعين له فهي مجاز اولى وليس في علمه تعالى كان
اي ماضي ولا حال ولا مستقبل بل هي حاضرة عنده تعالى بعنوان الغير المتناهي
فهو عالم بخصوصيات الجزئيات لا على وجه ما زعمه الفلاسفة من انه تعالى يعلم الجزئيات

المتغيرة على وجه كلي لا على خصوصياتها ومثل هذا العلم لا يتغير علم المنجم بان
في ساعة كذا اخسوفا انما وقع في كلام بعض المحشين. وهو الفاضل قول احمد في حاشية
الخيالي في مبحث العلم ومراده ما ذكرناه من انه ثابت مستمر كالعلم بالكليات
كما اشار اليه بقوله على وجه كلي اي طريق هو طريق كلي من الدوام والثبات لا يتغير على
الثبات لا بالمعنى الذي اراد الفلاسفة من الله تعالى لا يعلم الجزئيات المادية
بالوجه الجزئي بل انما يعلمها بوجه كلي منحصر في الخارج في شخص واحد فان هذا
المعنى خطاء حتى ذهب بعضهم انه كفر فلا يصح ارادة هذا المعنى من قول
مشايخنا انه تعالى يعلم الجزئيات المتغيرة على وجه كلي بل معناه ما قررناه
اذ الزمان من جملة المعدومات تعليل لعدم تقييد التعلقات بالزمان فانه
اذا كان من جملة المعدومات يلزم ان لا يكون تعلق العلم بالمعدوم مقيدا به
وغاية الامر انه يتعلق به ايضا مقارنا لتعلق العلم بالمعدومات الزمانيات
فالزمان والزمانيات المعدومة المعدومة معلومة له تعالى معا كما اشار اليه بقوله
المعلومة بانه ستوجد او ستعدم لان الاشياء معلومة له تعالى بانه وقع
في ذلك الزمان قوله سيوجد بناء على ان الزمان من الموجود الخارجي
لا من الامور الموهومة قال قدس سره في شرح المواقف الزمان عند الاشاعرة
عبارة عن متجدد معلوم يقدر به متجدد معلوم يقدر به مبهم ازالة لابهامه
وقد يتعاكس التقدير بين المتجددات فيقدر تارة هذا بذلك واخرى ذاك
بهذا وانما يتعاكس بحسب مفهوم متصور ومعلوم للمخاطب مثلا اذا قيل
متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس ان كان المخاطب الذي هو السائل
مستحضرا لطلوع الشمس ولم يكن مستحضرا لمجيء زيد كما دل عليه سؤاله
ثم اذا قال غيره متى طلع الشمس يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضرا

لمجيء زيد دون طلوعها الذي سأل عنه ثم قال قدس سره ويرد عليه
انه ان جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد لزم ان يكون الزمان
امرا موجودا لا موهوما كما هو مذهبهم انتهى وعن هنا قيل في هذه الرسالة
اذ الزمان من جملة المعدومات المعلومة بانه سيوجد ولك ان تقول
معنى سيوجد ستقع فينتظم كون الزمان امرا موهوما فهذا التعلق ليس
فيه كان اي ماض وكائن اي الحال وسيكون اي المستقبل فلا يكون فيه
تغير اصلا والوجه الثاني اي من الوجهين اللذين ينقسم تعلق العلم بالحوادث
اليهما هو تعلقه اي العلم بها اي الحوادث باعتبار انها وجدت الآن
وفي شرح التسهيل الآن معناه القرب مجازا فيصح مع الماضي والمستقبل
او قبل يعني انه تعلق بوجود زيد مثلا امس فهذا التعلق حادث ايضا
لحدوث تعلقه به باعتبار انها وجدت الآن وكذا الكلام في العدم الطاري
على الوجود اذ تعلقه باعتبار انها عدمت الآن او قبل حادث واما تعلقه
باعتبار انها ستعدم بعد وجودها فقديم لما مر وهذا التعلق حادث و
متغير اذ هذا التعلق منتف في الازل اذ لو فرض تحققه يلزم الخطر العظيم
ومتغيرا اي هذا التعلق متغير اي غير باق فيه رد على الفلاسفة حيث قالوا
انه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة والا فاذا علم مثلا ان زيدا في الدار الآن
ثم خرج زيد عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار او يبقى
ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير في ذاته من صفة الى اخرى والثاني
يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه وجه الرد ان التغير
في التعلقات والاضافات لا في ذاته تعالى ولا في صفة موجودة والتغير في
الامر الاعتباري جائز وهذا توضيح ما قال الآن تغيره لا يوجب تغيرا

فى صفة العلم بل يوجب تغيرا فى تعلقه واضافته ولا فساد فيه ولما لم يكن
مختصا بصفة العلم وان بعض الصفات لا يقبل التغير اصلا وبعضها
يقبله مطلقا حاول التفصيل تكميلا للقاعدة وتتميما للفائدة فقال
وفى شرح المواقف الصفة اعم من العرض اذ هو عندنا موجود
قائم بمتحيز فلا يتناول الصفات السلبية وصفة البارى تعالى
واما الصفة فهى ما يكون خارجا عن الشئ قائما به فيتناولهما ايضا
ولهذا قال على ثلثة اقسام فعد منها الاضافات والصفات السلبية
حقيقية اى موجودة فى الخارج وليست باعتبار معتبر محضة اى
ليست بذات اضافة كالسواد والبياض والجود والحيوة وعد السواد
والبياض لانها عامة للصفات المخلوقة ايضا ولان كل عرض صفة وعد الوجود
من الصفات الحقيقية ضعيف لانه اما مبنى على مذهب الشيخ ابى الحسن
وهو ان الوجود عنده نفس الحقيقة وانها موجودة وانت خبير بان
الوجود وحينئذ نفس الحقيقة فلا يكون صفة اذ هى كما مر ما يكون
خارجا عن الشئ قائما به واعتذار قدس سره فى شرح المواقف فى
بحث الامور العامة بان المراد بالصفة ما يحمل عليه سواء كانت
عين حقيقته او داخلا فيها او خارجا عنها مخالف لما صرح به كافة ائمة
الادبيين او مبنى على مذهب الجمهور وهو امر اعتبارى وعندهم فلا يكون
من الصفة حقيقية والحيوة وهى حقيقية فى القوة الحساسة او ما يقتضيها
واذا وصف بها البارى تعالى اريد بها صحة الاتصاف بالعلم والقدرة
اللازمة فالمراد بها هنا ما يطلق عليه الحيوة بطريق عموم المجاز فانها
كذا عامة لحيوتنا وحيوته تعالى وحقيقية اى القسم الثانى صفة

صفة حقيقية اى موجودة فى الخارج فى نفسها ومع ذلك ذات اضافة كالعلم اذ العلم
كما يجى صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض وهذا التفسير ذهب اليه جماعة من الاشاعرة
وهو مختار صاحب المواقف واما عند جمهور المتكلمين فالعلم عبارة عن تمييز
لا يحتمل النقيض فعلى هذا العلم لا يكون من الصفات الحقيقية لكن ينبغى ان يكون
هذا الاختلاف فى علمنا واما علمه تعالى صفة حقيقية ذات اضافة اذ اطبق على
كونه من الصفات الحقيقية الاشاعرة كافة فاختلافهم فى علم الحادث لكنهم
لظهوره لم يصرحوا اذ مجالات المشايخ اكثر من ان يحصى واوفر من ان تقصى
والقدرة وهى صفة حقيقية ذات تعلق بالاتفاق لكن تعلقاتها كلها قديمة
عندنا وعند بعض الاشاعرة ايضا قديم بمعنى انها تعلقت فى الازل المقدور
فيما لا يزال وحادثة عند بعض الاخرين وسر ان القدرة عندنا صفة تؤثر فى
المقدورات بجعلها يمكن الوجود من الفاعل فلا يكون المقدور موجودا بها بالفعل
فان وجودها بالفعل بتعلق التكوين الذى اثبتناه وجعلناه صفة حقيقية
ذات اضافة واما الاشاعرة فلا يثبتون تكوينا بالمعنى المذكور بل هو عبارة
عن تعلق القدرة فالمقدور يكون موجودا بتعلق القدرة وهذا يقتضى ان يكون
تعلقاتها كلها حادثة عندهم لكن بعضهم اختار كونها قديمة بالمعنى المذكور اى
بمعنى تعلقت فى الازل وجود المقدور لكن لا فى الازل بل فيما لا يزال
وهذا توضيح ما صرح به الفاضل الخيالى واضافة محضة اى تعلق محض
لا وجود لها فى الخارج بل تحققها بالنظر الى غيرها وقد عرفت ان الوجود
ليس بمعتبر فى الصفات ولذا قال وما عددناها اى من جملة الصفات التى هى
اضافة الصفات السلبية وهى التى فى مفهومها سلب مثل ليس بجسم ولا جوهر
ولا عرض وانما عدت من الاضافات لان فى تحققها بالنظر الى المسلوبات

ولا يجوز بالنسبة الى ذاته تعالى احتراز عن كونها بالنسبة الى ذاته التغير في القسم
الاول وهي صفة حقيقية محضة مطلقا اي في نفسها وفي تعلقها وذكر مطلقا
هنا لازدواج ما بعده والا فلا حاجة اليه وانما لا يجوز التغير في هذا القسم لان التغير
والخلو عن صفات الكمال يكون بزوال شرط الحدوث لكمال اخر يجتنبا عنه بانه
يلزم قيام الحوادث به تعالى وهو يستلزم كونه تعالى خاليا عنه في الازل
والخلو عن صفة الكمال نقص ويجوز اي التغير والتبدل في القسم الثالث
وهو صفة اضافية محضة وانما يجوز فيه اذ لا يستلزم هذا التغير التغير
في ذاته تعالى من صفة من حال الى اخرى كما يستلزم في القسم الاول مثلا
اذ تعلق علمه تعالى بان زيدا في الدار الان ثم تعلق بانه ليس في الدار لخروج
زيد عنها فلا يتغير نفس العلم بل تغير تعلقه ونسبته فلا محذور فيه فانه امر اعتباري
غير موجود في الخارج والتغير في المفهومات الاعتبارية وتجددها مما اتفق
عليه العقلاء ومتى يقال انه تعالى موجود مع العالم بعد ان لم يكن معه لكن جواز
التغير في الثالث مطلقا على ما اعتبره قدس سره محل تامل فانه قدس سره عد الصفات
السلبية من الاضافات وبعضها لا مساغ للتغير فيه وفي المواقف فانسب
الى ما يستحيل اتصاف الباري به امتنع تجدده وفي شرحه كما في قولنا انه
ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض فان هذه سلوب يمتنع تجددها والا جاز فانه
تعالى موجود مع كل حادث ويزول عنه هذه المعية اذا عدم الحادث فقد تجدد
له صفة سلب بعد ان لم يكن انتهى ولا يخفى دلالته على ما قلنا فالاولى تركه
قوله وفي عدادها الصفات السلبية كما لا يخفى قوله والوجود اولا وتعديه
القيدين لم يذكرهما صاحب المواقف بل زاد قدس سره على كلامه لكنه لم
لما ذكرناه واما القسم الثاني فهو صفة حقيقية ذات اضافة اخره لانه

القسم الثالث يناسب الاول في الاطلاق فانه لا يجوز التغير فيه اي القسم الثاني
وتذكير الضمير باعتبار القسم وان كان المراد منه الصفة وكذا الكلام في نفسها احتراز
عن تعلقه ويجوز اي التغير في تعلقه كما مر توضيحه انتهى اي في المواقف وشرحه والمقصود
تاييد لقوله والتغير في التعلق والاضافة لا في نفسها فيه وليس الموجود اي المحقق
اذ المعلومات قد تكون معدومة كما مر توضيحه من قوله عدم الان او قبل فان المعدوم
من المعلومات بهذه التعلق الحادث ليس الا قدر متناهيا فالمراد بالموجود
عموم المجاز بهذا التعلق الحادث احتراز عن المعلومات بالتعلق القديم فانها
غير متناهية بالفعل كما مر قال مولينا الفاضل تاييد لقوله المذكور مع
زيادة فائدة وليس الموجود اي المحقق سواء كان موجودا في الخارج اولا
من الاعداد اي المعدودات اي المعدودات واما نفس العدد فلا وجود له عند
المتكلمين وايضا انه غير متناهية بالفعل فلا يصح هذا المعنى فيه والمعلومات
والمقدورات الا قدر متناهيا كون المقدورات قدر متناهيا مثل المعلومات
بناء على ان تعلق القدرة حادث وهذا مذهب بعض الاشاعرة واما عندنا
وعند بعض الاشاعرة فالتعلقات كلها قديمة كما صرح به الخيالي الفاضل في بين
الكلامين نوع تنافر فليتامل وما يقال من انها اي الاعداد المعلومات والمقدورات
غير متناهية احتراز على قوله الا قدر متناهيا ونقض له بان يقال هذا
باطل لانه يخالف ما اتفق عليه القوم وكل ما هذا شانه باطل ويمكن تقديره بطريق
المعارضة ويحتمل النقض التفصيل ايضا فاجاب بقوله معناه عدم الانتهاء
الى حد لا يزيد عليه ويعبر عنه بعدم التناهي عليه مجاز وعن هذا قال وخلاصته
انها لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية فاشار الى ان كونها غير متناهية
بالفعل موقوف على وجودها باسرها وهذا غير واقع بل محال وحاصل الجواب

ان النفي عدم التناهي عنهما واثبات التناهي لهما بطريق الحقيقة واثبات عدم التناهي
لهما بطريق المجاز فلا منافات بينهما انتهى ما قال الفاضل الخيالي والغرض من هذا
التقول تاييد بيان كون المعلومات بهذا التعلق الحادث متناهيا بالفعل وغير متناه
بالقوة بعد بيان جواز ذلك التعلق وتمهيد بيان كون المعلومات بالتعلق القديم
غير متناه بالفعل فلا يحتاج فيه الى التاويل المذكور بل لا يصح فيه وكذا قال واما كون
المعلومات باعتبار التعلق القديم غير متناهية فلا يصح فيه هذا المعنى لانه يقتضي تناهي
المعلومات بالتعلق القديم ولا يخفى فساده وكذا المقدورات غير متناهية
بالفعل فان تعلقات القدرة كلها قديمة عندنا وعند بعض الاشاعرة كما صرح
به الفاضل الخيالي وقد مر تفصيله فيكون المقدورات غير متناهية بالفعل اذ
وجود المقدور ليس بتعلق القدرة كما عرفت بل بتعلق التكوين فتاثير تعلقها
جعل المقدور ممكن الوجود من الفاعل فالمقدورات التي يصح صدورها من الواجب
تعالى غير متناهية بالفعل وما ذكروه من ان مقدورات الله تعالى غير متناهية بالقوة
فبناء على ان تعلقات القدرة حادثة وان وجود المقدورات بالفعل بتعلقاتها
كما هو مذهب الاشاعرة ولا يصح هذا الكلام على اطلاقه لكنهم ذكروا على اطلاقه والصواب
ما فصلناه وكذا ايضا المرادات غير متناهية بالفعل اذ قيل بتعلقات الارادة قديمة
كما ذهب اليه بعض مشايخنا نقله الفاضل الرومي في حاشية التلويح في المقدمات
الاربع او غير متناهية بالقوة اذا قيل ان تعلقاتها حادثة كما هو المختار عند
جمهور مشايخنا وايضا المكونات غير متناهية بالقوة فان تعلقاته حادثة
فما وجد في الخارج من المكونات المحدثات ليس الا قدرا متناهيا وان قيل ان
تعلقات التكوين قديمة كما جنح اليه مولى الخيالي فالمكونات ح غير متناهية بالفعل
لكن الاول هو المعول واما المسموعات والمبصرات فغير متناهية بالقوة لا غير

اذ تعلقهما حادثان ولا يجري فيهما التعلق القديم فان تعلقهما بحدوث المسموع
والمبصر وعالم محدث لم يتعلق بهما السمع والبصر ولا يقال انها غير متناهية بمعنى
عدم الانتهاء الى حد لا تقف عنده لاستلزامه المحال وستطلع على حقيقة الحال بل
هي غير متناهية بالفعل اي بالتحقق والحصول فعلم ان عدم تناهي المعلومات على
معنيين احدهما عدم تناهيها بالفعل وهو معنى حقيقي له والآخر عدم تناهيها بالقوة
وهو معنى مجازي وكذا اعلم ان عدم تناهي المقدورات والمرادات والمكونات على
معنيين كما ان تعلق العلم على نوعين تعلق قديم وتعلق حادث وجعل منشأهما اذا الاول
به وعليه فان كون تعلق العلم على نوعين سبب لكون عدم تناهي المعلومات
على معنيين والتعبير هنا بالنوعين وبالمعنيين هناك لان احد المعنيين هناك
مجاز واطلاق النوع عليه تكلف واما تعلق فحقيقة في كل المعنيين وان مراد مشايخنا بان
معنى عدم تناهي المعلومات عدم الانتهاء الى حد لا يزيد عليه شيء ليس عدم الانتهاء مطلقا
الى سواء كان عدم الانتهاء المعلومات بالتعلق القديم او بالتعلق الحادث بل معنى عدم
تناهي المعلومات بالتعلق الحادث بقرينة انهم صرحوا بان معنى عدم تناهي المعلومات
بالتعلق القديم عدم تناهيها بالفعل قال قدس سره في شرح المواقف ان كل واحدة
من سائر الصفات قديمة غير متعددة وغير متناهية فصفة العلم قديمة واحدة وغير متناهية
ذاتا بمعنى سلب التناهي وغير متناهية تعلقا بمعنى اثبات اللاتناهي في تعلقه بالفعل
انتهى فاذا ثبت اللاتناهي في تعلقه بالفعل فلا مجال لان يقال ان معنى عدم تناهي
المعلومات بالتعلق القديم عدم الانتهاء الى حد لا يزيد عليه شيء ولا يذهب عليك انه يا نحو
قدس سره هنا ايضا فيه اجمال وصحة فانه لم ينبه على تعلق الحادث هنا فلو قال بمعنى
اثبات اللاتناهي في تعلقه بالقوة ايضا بعد قوله بمعنى اثبات اللاتناهي في تعلقه
بالفعل لكان اسلم من المسامحة فاستفدنا من كلام قدس سره ان معنى غير متناهية

وقد يجيء بسبب التسامح بطريق كون القضية سالبة فيجري هذا المعنى في نفس
صفات تعالى القديمة كما يجري في تعلقها فهاهنا قد يستعمل في اثبات الاشياء
يجعل القضية معدولة وهذا المعنى مختص بالتعلقات والمتعلقات
ولا يجري في الصفات وهذا المعنى شايع في الالسنة والكتب المعتبرات
كما مر توضيحه ولظهور المرام في تحقيق المقام لم يتعيد واه اذ محات
المشايخ اكثر من ان يحصى واوفر من ان يحصى فان قيل لم لا يجيء هذا التاويل
في المعلومات بالتعلق القديم باعتبار كونه المراد ما هو موجود منها في الخارج
قلنا في يؤل الى كونها معلومات باعتبار التعلق الحادث نعم يصدق عليها
انها موجودات في الخارج من افراد المعلومات باعتبار التعلق القديم فتامل
لا وصفا تامل فلا اشكال بانه اذا كان معنى كون معلومات الله تعالى غير
متناهية عدم الانتهاء لاحد لا يزيد عليه يلزم علمه تعالى بما زاد على حد قبل
وجوده اي فيما كان المعلومات موجودات او عدم علمه تعالى بما زاد على حد قبل
عدمه فيما كان المعدومات وحاصل الاندفاع هو انما يرد هذا اي عدم علمه تعالى بما
زاد على حد اذا كان الاول ان كان تعلق علمه تعالى منحصرا في التعلق الحادث
اي تعلقه بانه وجد الان او قبل او بانه عدم الان او قبله ولم يتحقق تعلقه
بان الاشياء ستوجد او سيعدم بعد وجوده فيما من شانه ان يعدم
كما جنح اي مال اليه بعض المحققين وهو مولينا الجلال الدواني واعترض بناء
على ذلك الزعم على كبار ائمة المتكلمين اي من المتقدمين والمتاخرين من قبيل
اضافة الصفة الى الموصوف كما صنفت على حقيقة الحال اي كيفية اعتراضهم
والجواب عنه بعون الله الملك المتعال الاولى ان يكون متعلق الباء
ما هو المفهوم من حقيقة الحال اي كما ستقف دفع اعتراضه والجواب

والجواب عنه بتوفيق الله تعالى ويحتمل كونه متعلقا
بقوله ستقف وفيه اشارة الى ان الوصول الى هذا
الجواب مع صعب المنال ليس الا بمحض توفيق الله
الملك المتعال واما اذا اشتبه كون تعلقه اي العلم
قديما اي ازليا ايضا اي كما كان تعلقه حادثا و
ان كان بين التعلقين فرق اذ التعلق القديم
تعلق بان الاشياء ستوجد او ستعدم والتعلق
بانها وجدت الان او قبل فالتعلقات ليست
على نسق واحد والى هذا اشار بقوله كما مر توضيحه
سابقا كان الحق قبله حال موكدة اذ مختار الزمخشري
جواز وقوع الحال المؤكدة بعد الجملة الفعلية
وان اجيب فنتم حالا دائما على ما قرره الفاضل
الخيالي عند قول الشارح المحقق التفتازاني
والعلم صفة ازلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها
انتهى وقال الامام البيضاوي في تفسير قوله تعالى
وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو الاية
وفيه دليل على انه تعالى يعلم الاشياء قبل و
قوعها انتهى ولا ريب في ان تعلق العلم بالاشياء
قبل وقوعها لا يكون الا تعلقا قديما ومن
تتبع في كلام صاحب المواقف والسيد قدس
سره استفاد منه تعلق القديم فلا انكار
اصلا ولا تعارض الجلال الدواني بناء على زعم
انحصار التعلق الحادث اذ حينئذ

صح

اذ حينئذ يكون الاشياء باسرها معلومة له تعالى بالتعلق القديم وهو العلم
بانها ستوجد او ستعدم واما عدم تعلق علمه بان الشيء وجد او عدم
قبل وقوعه فلا فساد فيه اذ ما لم يوجد بعد اذا فرضنا تعلق العلم بانه
وجد يؤدي الى العلم على خلاف الواقع ولا ريب في فساده موجودات
كانت كالازليات اي الواجب وصفاته او معدومات كشريك الباري
واجتماع النقيضين وارتفاعهما من الممتنعات والمعدومات الممكنة الموصوفة
بالوجود فيما لا يزال وغير الموصوفة به فيه ولك ان تجعل الموجودات
شاملة للمعدومات الممكنة بان يراد بها ما يكون موجودا بالفعل او من شانه
ان يوجد فيما سياتي لكن الاحتمال الاول هو المناسب بحسن التقابل
فلا يعزب فلا يخرج عن علمه تعالى مثقال ذرة والمثقال مفعال من الثقل
والذرة هي النملة الصغيرة ويقال لكل جزء من اجزاء الهباء في الكائنات
من الموجودات والمعدومات فان قيل اذا كان التعلقات اي القديمة
والمعلومات غير متناهية اي بالفعل يلزم التسلسل فيهما نقض اجمالي
لقوله تعلقات القديمة غير متناهية بالفعل وكذا المعلومات بتلك التعلقات
القديمة وابطاله باستلزامه خصوص الفساد وهو التسلسل منشاء
الانكار قوله بالفعل وايضا زعم كون التعلقات موجودة اما القدم
التفرقة بين العلم وتعلقه او لكون المراد بها الحاصل بالمصدر وهو موجود
في الخارج وزعم استحالة التسلسل مطلق ومنشاؤه في المعلومات الادعاء انها
موجود في الذهن بصور منفصلة قلنا التعلقات ليست موجودة
في الخارج حتى يلزم منه التسلسل المحال بل من الامور الاعتبارات التي
لا وجود لها في الخارج اذ المراد بها النسب والاضافات وهي معدومة

لا المعنى الحاصل بالمصدر لكون المراد بالحاصل بالمصدر اذ كان لا الحاصل بالمصدر
وهو ليس بكلي والتسلسل في الامور الاعتباريات اما غير واقع ان فسر
التسلسل بترتب الامور الموجودة لا غير النهاية او واقع غير مستحيل ان
فسر بترتب الامور الى غير النهاية لعدم جريان برهان التطبيق في ذلك
التسلسل فعلى الاول الجواب منع للزوم التسلسل وعلى الثاني منع
لاستحالة وان قرر الاعتراض بالمعارضة او النقض التفصيلي فالجواب
ظاهر بانه قال الفاضل عبد الرحمن الامدي في تعليقاته على الخيالي و
والغرض من نقله تاييد لما سبق من ان التعلقات من الامور الاعتبارية
لا وجود لها حتى يكون التسلسل فيها محالا ليس معناه اى معنى ان
تعلقات العلم قديمة اى ازلية انها مجتمعة في الوجود بان يكون
بعضها علة لبعض اخر ولا او متعاقبة في الوجود بان لا يكون بعضها
علة لبعض اخر بل معدة له وفيه تنبيه على ان التسلسل في الامور الموجودة
متعاقبة محال عند المتكلمين وان لم يكن محالا عند الفلاسفة والسنة
والمتفلسفين كحركات الافلاك عندهم فانها غير متناهية بطريق
التعاقب كما اشار بقوله مجتمعة الى ان الترتيب ليس بشرط في استحالة
عندهم كما اشترطه الحكماء فيه وليست بمتناهية في حين النفي اى ليس
معنى ان تعلقات العلم قديمة انها مجتمعة في الوجود او متعاقبة مع
كونها غير متناهية حتى يكون محالا فانها امور اعتبارية لكن لا من
قبيل بحر من زيبق وانياب اغوال بل هي من الامور المتحققة في نفس الامر
مثل النسب في الاشياء غاية انها لا وجود لها اى في الخارج فضلا
عن الاجتماع والتعاقب فيه اى في الوجود فانها فرع الوجود بل معناه

اى معنى ان تعلقات العلم قديمة انها مجتمعة في التحقق متصرح بما ذكرنا
من ان التعلقات ليست من الامور الاعتبارية المحضة كانياب اغوال
بل هي متحققة بلا فرض فارض فلا اطلاق القدم عليها بناء على ترادف
القديم والازلي والا فلا تكون قديمة اذ التعلقات اضافات والقديم
على عدم كونه مرادفا للازلي هو الازلي القائم بنفسه فاين الاعتبارات
من القائم بنفسه كذا قال عبد الرحمن الامدي وهذا التفسير غير شامل
الصفات تعالى فانها ليست بقائمة بنفسها ولا ريب في قدمها
فالاولى في التفسير ان القديم على عدم كونه مرادفا الازلي هو الموجود الذي
لا يكون وجوده مسبوقا بالعدم سواء كان قائما بنفسه كالواجب تعالى
او قائما بذاته تعالى وليست بمتناهية اى بالفعل والاستحالة فيه كما
زعم قوم فادعوا لذلك عدم علمه تعالى بالامور الغير المتناهية اذ اجتماع
الغير المتناهية انما يكون محالا اذا كان في الوجود فان برهان التطبيق
وغيره من البراهين تبطل ذلك دون اجتماع الغير المتناهية في التحقق
والثبوت في نفسه من غير اتصاف بالوجود الخارجي ولذا قال
لا في التحقق وجريان برهان التطبيق في الاول دون الثاني بيانه
يحتاج الى طول الكلام ولا يسعه المقام مع انه اوضح في محله الاعلام
والاجتماع هنا اى في التعلقات انما هو في التحقق دون الوجود
كما عرفت حيث قال ومع كون التعلقات قديمة انها مجتمعة في
في التحقق مع كونها غير متناهية بالفعل لا وجود لها اصلا لا في الاجتماع
ولا في التعاقب انتهى ما قال الفاضل الامدي فلا يرد ان عدد انفاس
اهل الجنة وعدد اكلها وكذا عدد انفاس اهل النار وعدد عذابها

لا يخلو اما ان يكون معلوم الله تعالى اى يتعلق قديم غير متناه بالفعل
اذ المراد بعدد انفاس اهل الجنة واكلها الذى سيوجد واما عددها
الذى هو وجد الان او قبل فمعلوم الله تعالى يتعلق حادث بالاتفاق
فلا يجرى الترديد المذكور ولا يلزم منه المحذور المزبور كما زعمه المعترض
او لا اى او لا يكون معلوم الله تعالى فعلى الاول يكون متناهيا
لان البرهان يبطل كونه غير متناه سواء كان فى تعلقات العلم
او فى المعلومات وله وجه اخر وهو ان الغير المتناهى ليس من شانه
المعلومية اذ المعقول متميز عن غيره بوجه من الوجوه وغير المتناهى
غير متميز عن غيره بوجه من الوجوه والا لكان له طرف وحد به يتميز
وينفصل عن الغير اذا كان له طرف فلا يكون غير متناه هف
وهذا يخالف قوله تعالى اكلها دائم وظلها الاية فاحتمال الاول محال
لاستلزامه محالا وعلى الثانى يلزم الجهل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
اى تعاليا ح
اى متباعدا غاية البعد عن الجهل فانه تعالى يعلم كل شئ موجودا كان
او معدوما ممكنا كان او ممتنعا متناهيا كان او غير متناه والجهل من
اخس اوصاف النقصان يجب تنزيه الله تعالى عنه المنان هذا دليل
عقلى واما نقلى فقوله تعالى والله بكل شئ عليم واكتفى به لظهور الدليل
العقلى ولا وثيقة البرهان النقلى من جهة الاعتداد والسداد ولانا
نختار عليه لعدم ورود ذلك الاشكال الشق الاول من الترديد وهو
كون عدد انفاس اهل الجنة واكلها معلوم الله تعالى تفصيلا وندفع
محذوره كما اشار اليه بقوله وقوله فعلى الاول يكون اى عدد انفاسها
متناهيا ممنوع اى لا نسلم لزوم تناهى ما هو غير متناه من كونه

معلوم الله تعالى لانه ان اريد بما هو غير متناه تعلقات العلم فقد عرفت
انها من الامور الاعتبارية لا يجرى فيه البرهان الذى يبطل التسلسل
فلا يلزم كون ما فرضناه غير متناه متناهيا وان اريد به المعلومات
وهو الظاهر من قوله عدد انفاس الجنة فلا يخفى عليك انها
معدومة فلا يجرى فيه البرهان المذكورة فلا يلزم خلاف المفروض
اعنى كون ما فرضناه غير متناه متناهيا ولهذا ذاق اسلمه الله تعالى
والمستند ظاهر مما ذكره الفضل الامدى ولم يقل والمستند ما ذكره
الفاضل انفا فان كلامه فى التعلقات وكلام المعيقة المعترض
فى المعلومات لاكن يفهم سند لمنع هذا من كلام الله من كلام الفاضل
وانما تعرض التعلقات فى كلام حل السائل توسيعا للدائرة وجمعا
لمادة الاشكال بالمرة اذ الاشكال فى احدهما اشكال فى الاخر وسند
المنع على تقدير الاعتراض بوجه اخر كما سبق توضيحه هو انا لا نسلم ان
المعقول المتميز يجب ان يكون له حد ونهاية يمتاز به عن غيره وانما يكون
كذلك ان لو كان تمايزه بتميزه وانفصاله عن غيره بالحد والنهاية لان
وجوه التميز لا ينحصر فى الحد كذا فى المواقف وشرحه ولا نسلم
ان المعقول لا بد وان يكون متميزا عن غيره فى علم الواجب وان
سلم ذلك فى علم الحادث وسيجئ تفصيل الكلام بعون الله الملك
العلام توضيحا لما ذكره مولانا المحقق الخيالى من قوله واعلم ان للعلم
تعلقات قديمة والبعض اى بعض العلماء وهو جوجه زاده فى تعليقاته
على الطريقة المحمدية اجاب باختيار الشق الثانى وهو ان عدد انفاسها
ليس بمعلوم الله تعالى تفصيلا ودفع محذوره وقال قوله يلزم الجهل

قلنا ممنوع لان الجهل عدم العلم لما شانه المعلومية عمن من شانه ان يكون
عالما وعددهما اى عدد انفاس اهل الجنة وعدد اكلهما ليس من شان
المعلومية لعدم التناهى اى لكونهما غير متناه فلو فرضنا ان من
شانهما المعلومية وانهما معلوم الله تعالى يلزم التناهى لما بينا و
جهة فى تقرير الاعتراض وهو خلاف الواقع والمفروض واما قوله تعالى
والله بكل شىء عليم جواب سؤال بانه كيف يصح نفى علمه تعالى بذلك
العدد مع تجويز قوله تعالى والله بكل شىء عليم لعمومه يقتضى العلم
بذلك فاجاب بقوله فالمراد بالعلم ههنا اى قوله الاعلى مطلقة
اى عام بالتصور والاعتقاد الجازم لا العلم بمعنى الاعتقاد الجازم
الجازم المطابق للواقع اى ليس المراد ذلك الاعتقاد فقط حتى ينافيه
قولنا وعددهما ليس معلوم الله تعالى فان مرادنا به نفى الاعتقاد
الجازم لا المطابق للمطلق والى ذلك اشار بقوله وعددهما متعلق
التصور لا التصديق ولا يلزم من نفى الاخص نفى الاعم وكذا الايراد بعلمه
تعالى باجتماع النقيضين وارتفاعهما تدبر انتهى ما قاله البعض وفيه اى
لا يخفى على ذوى النهى فانه يلزم الجهل بعددهما من جهة التصديق اى التصديق بانه
بانه سيوجد كل فرد وقته تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولذا قال
بل يعلم اى يصدق ان عددهما سيوجد كل فرد وقته فكما يتحقق التصور
فيما ليس له حكم يتحقق التصديق بالحكم والنسبة التامة ولا ريب
فى ان العلم بان الشىء سيوجد من قبيل التصديق قوله تعالى والله بكل
شىء عليم يتناوله كما يتناوله التصور قوله وعددهما ليس متعلق التصديق
لعدم التناهى قد مر جوابه على انه ان تم ذلك يستلزم ان عددهما ليس

بمتعلق التصور ايضا وقد اعترف بتعلق التصور بهما وان ادعى الفرق بينهما
فعليه البيان حتى نتكلم عليه بالبرهان وهذا التعلق قديم غير متناه بالفعل
كما عرفت وكذا متعلقه ايضا غير متناه وكذا عددهما متعلق التصديق
ايضا بانه مجموع معدوم من حيث المجموع فانه لكونه غير متناه بالفعل
ممتنع وجوده من حيث المجموع كما ان شريك البارى واجتماع
النقيضين وارتفاعهما متعلق التصديق من جهة العدم اى يصدق
بانه معدوم ممتنع وجوده بالذات كما انه يتصور طرفه والنسبة
بينهما وقصر العلم بالتصور من القصور المؤدى الى التهور وكذا
سائر المعدومات الممكنة التى لم تخرج من العدم الى الوجود بعد او
لا تخرج الى الوجود اصلا قال الامام الاعظم فى الفقه الاكبر الافخم
يعلم الله تعالى المعدوم حال عدمه معدوما انتهى ولا شك ان
مراده بالعلم التصديق لا التصديقية التصور وان استلزم التصور
وعدم تعلق التصديق بوجوده لانتفاء وجوده بيان منشأ غلط
البعض المذكور كأنه نظر الى ذلك ونفى التصديق مطلقا بعددهما
وشريك البارى ونحو ذلك ولا يذهب عليك ان انتفاء التصديق
المذكور لا يستلزم انتفاء وان اراد ذلك التصديق فنحن نسلمه
لكن لا يفيده ولا يضرنا وتعلق العلم بما لم يكن اى تعلقه بما لم يوجد بانه
موجود اشار اليه بقوله بطريق انه لم يكن قوله يؤدى الى خطر عظيم عليه
فانه يلزم تعلق العلم على خلاف الواقع وهو خطر عظيم وذنب جسيم
وقد اعترف بتعلق العلم التصورى بهما حيث قال وعددهما متعلق التصور
لا التصديق ولم يبين الفرق بينهما وهو فى نفسه غير بين ولهذا قال

فالمانع من التصديق بالمعنى المذكور وقد عرفت ان دليل عدم التصديق
لو تم لكان مستلزما للعدم لتعلق التصور والحاصل انه الفرق بينهما بحكم
وهذا ذهب بعضهم الى ان الغير المتناهي ليس بمعلوم الله تعالى
مطلقا تصورا كان او تصديقا كما يجي بيانه وذره وقد عرفت ان
ان المحال الاجتماع في الوجود اي قد عرفت ان استحالة الامور
الغير المتناهية اذا كان اجتماعها في الوجود ولا يلزم اي لا يلزم
الاجتماع في الوجود من تعلقات العلم بوجودها ونحوه من الغير
المتناهية من الامور الاعتبارية حتى يكون محالا لما ذكر من انها
امور اعتبارية ونفس المعلومات من قبيل المعدومات كما عرفت
واللازم الاجتماع في التحقق وليس بمحال المانع وارد من انه لا يجري فيها
البراهين التي تقام على بطلان التسلسل قال الفاضل الخيالي في قول
الشارح المحقق فان التطبيق ينقطع بانقطاع الوهم لكن يشكل بالنسبة
بالنسبة الى علم الله تعالى الشامل فان مراتب الاعداد الغير المتناهية
داخل تحت علمه الشامل مفصلة هذا الاشكال ارد على قول الشارح فان
اي تطبيق ينقطع بانقطاع الوهم اذ حاصله اذ مراتب الاعداد الغير المتناهية
ونسبة الانطباق معلومة لله تعالى على سبيل التفصيل لشمول علمه
الممكن والممتنع فعلى تقدير التطبيق يلزم تناهي ما ليس متناهيا في الوجود
العلمي له تعالى وان يلزم ذلك في الوجود العلمي لنا اذ لا يقدر الذهن
على استحضار ما لا نهاية له تفصيلا ونسبة التطابق بين الجملتين اي جملة
الزائدة والناقصة معلومة له كذلك اي معلومة تعالى تفصيلا مثل
معلومية مراتب الاعداد الغير المتناهية مفصلا لكن معلومية نسبة

التطابق بين الجملتين مع معلومية تلك المراتب الاعداد لا بعده فتامل
انتهى كلام الخيالي قال مولانا عبد الرحمن الامدي وقال الاستاد و
الجواب اي جواب اشكال الخيالي انهم اي المتكلمين المحققين اعتبروا
اي اشترطوا في جريان التطبيق بالفعل لا بالفرض والتقدير وادعوا
البداهة اي ادعاء مطابق للواقع كما يشهد به الفطرة السليمة في ان
تطبيق بالفعل لا يتحقق بدون وجود الاحادي وجودها في الخارج و
مراتب الاعداد تحت علمه تعالى لا يستلزم الوجود فلا يجري التطبيق فيها
بالفعل فلا يلزم تناهي ما ليس بمتناه في الوجود العلمي له تعالى كما لا يلزم
ذلك الوجود العلمي للمخلوق فلا نقض بها اي بمراتب الاعداد الغير
المتناهية بالنسبة الى علمه تعالى متخلفا عنه حكم مدعاه اجيب بان
جريان ممنوع اذ شرط الجريان الوجود الخارجي ولا يكفي الوجود
العلمي ما لم يكن موجودا في نفس الامر اما في الخارج او في الذهن
وتلك المراتب ليست بموجودة في الخارج بداهة وفي الذهن
ايضا لان جمهور المتكلمين ينكرون الوجود الذهني وقول الخيالي
فتامل وجهه هو ان الكلام في العلم الحادث اي ان كلام المعترض و
نقض برهان التطبيق بمراتب الاعداد في العلم الحادث وجوابنا
عن النقض المذكور بالنسبة اليه فلا كلام في علمه تعالى وعلم الله ليس
بحادث فلا وجه للاشكال بالنسبة الى علمه تعالى تامل كذا نقل عنه
وقرره كذلك الفاضل عبد الرحمن الامدي ولا يخفى عليك انه
لا حاصل له لان للمعترض بعد ان يجاب عن نقضه بتلك المراتب بالنسبة
الى علم الحادث ان ينقضه بها بالنسبة الى علمه تعالى ولعل لهذا قال

تأمل والجواب الصواب ما نقلناه عن استاذ الفاضل الامدی واما نقل
عنه المحقق الخيالي عبد الحكيم السالكوتي حيث قال نقل عنه وجه
التأمل ان علمه تعالى الشامل اي الشامل لجميع الممكنات والممتنعات
انما يشمل ما لا يمتنع العلم به كما ان قدرته الشاملة انما تشمل ما لا يمتنع
وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية ممنوع لانه ليس
من شأنه ان يتعلق العلم انتهى فلعله افتراء عليه ولهذا لم يتعرض
المحشي قول احد مع انه ملتزم نقل ما نقل عنه وايضا قد مر ما نقله
عنه ههنا على نقل الامدی ولو نقل عنه هذا التعرض له كما تعرض لذلك
وعدم الاطلاع احتمال بعيد ولو سلم ذلك يجب ان يحمل على انه بحث
على سبيل المنع لا على سبيل التحقيق والرضاء والى هذا اشار بقوله
او كلام على سبيل المنع لانه يخالف في الاصل من قوله فان مراتب الاعداد
الغير المتناهية داخلة تحت علمه الشامل مفصلة فانه بهذا القول
تم اتفق عليه الفضلاء والمرضي عنده فلا يرد ما قال فاضل الخيالي
منع ذلك فاين المخالفة ولو سلم عدم مخالفة ذلك فلا معارض
لمخالفة اثبات تعلقات قديمة للعلم غير متناهية بالفعل كما
سيجيء ثم قال السالكوتي فان قيل فيلزم الجهل على الله تعالى
وهو محال فالمنع المذكور باطل قلنا في دفع لزوم الجهل على ذلك
التقدير انه يلزم الجهل اذ الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به
والامور الغير المتناهية ليست مما يصح تعلق العلم به وعدم العلم
لا يكون جهلا كما ان العجز عدم تعلق القدرة بما يصح ان تتعلق
به واما عدم تعلق القدرة بالممتنعات التي ليست من شأنها ان

ان تتعلق بها كشريك الباري واجتماع النقيضين فلا يكون عجزا فكذا
هنا لا يكون جهلا ذلك فراده التعبير بالامر الاجلى على الاخفى لا العكس
فانه ليس بمعتبر في باب الاعتقادات انما هو سيما الفقهاء ومن وهذا
التفسير للجهل اعني عدم العلم بما يصح تعلق العلم به غير ثابت في محله
ولم نطلع عليه في الكتب المعتبرات بل هو اي الجهل على ما ثبت في موضعه
عدم العلم عمن من شأنه ان يكون عالما به هكذا بين في المواقف والمقاصد
وغيرهما ولما امكن ان يقال ان عدم الاطلاع لا يستلزم الانتفاء بادر
الى التسليم فقال على انه اي سلمنا ان تفسير الجهل بهذا ثابت لكن
لكن لا ينفعك اذ لا يوجد اي لا يتحقق تصور شيء لا يصح تعلق علم
الله تعالى به اذ ما من شيء من الاشياء ممكنا كان او ممتنعا متناهيا
كان او غير متناه الا وهو يتعلق علمه تعالى به بوجه يليق به وان لم يتعلق
به من وجه اخر كما مر في جواب بعض المنكرين بتعلق القديم
بالامور الغير المتناهية ويجيء بعض التوضيح ايضا وجواب الاشكال
بمثل مراتب الاعداد وما مر من الجواب وان كان جوابا الاشكال
بمراتب الاعداد بالنسبة الى علمه تعالى لكنه يمكن ان يكون جوابا
للاشكال عن تعلق العلم بالامور الغير المتناهية مطلقا ولهذا
قال بمثل مراتب الاعداد ولم يقل بمراتب الاعداد قد مر انفا
وانفا من قولهم انف الشيء لما تقدم منه مستعارا من الجارحة
ومنه استأنفا وايتنف بمعنى ابتداء وهو ظرف بمعنى وقتا
مؤتنفا او حالا من ظهر مر والمعنى قد مر في الساعة التي قبل ساعتك
التي انت فيه نقل عن الاستاذ الفضائل عبد الرحمن الامدی

حيث قال وقال الاستاذ والجواب انهم اعتبروا في جريان التطبيق
التطبيق بالفعل ولاريب في ان ههنا الجواب جار في كل غير متناه لا يكون
له وجود في الخارج او ذهنا تامل لعل وجه ما ذكرناه من ان هذا
الجواب جار في كل موضع لا ينضبط له وجوداً اما ان كان جواباً
الاستاذ عن الاشكال بمراتب الاعداد وايضا ما نقل عن الخيالي
وهو ما نقل الاسكوبي كما قال من منع امكان تعلق العلم
بالمراتب الغير المتناهي مخالفاً لقوله اذ التعلقات العلم بالحوادث
بمعنى انما ستوجد لا بمعنى انها وجدت الان او قبل غير متناهية
بالفعل فاذا كان التعلقات غير متناهية بالفعل بالمعنى المذكور فيكون
المعلومات غير متناهية بالفعل ايضاً بداهة فيلزم الاعتراف بتعلق
العلم بالامور الغير المتناهية فكيف منع امكانه فيجب حمل كلامه
على تقدير ثبوته على مجرد المنع ولا ريب في ان هذا العلم تصديق
جواب سؤال وتقريرها واضح وعن هذا قال فلا يقال في دفع
من ان هذا المنقول اما افتراء او كلام بطريق المنع المجرد اذ اراد
به التصور هناك اي في محل اثبات ان تعلقات العلم غير متناهية
بالفعل وما نفاه اي واراد بما نفاه ههنا حيث منع امكان تعلق العلم
بالمراتب الغير المتناهية التصديق وعبر بما نفاه عن المنع بناء على زعم
القائل ان هذا المنع من الخيالي بطريق الالتزام ولما لم يصح هذا التوجيه
لا بد ان يحمل المنقول على ما ذكرنا من انه اما افتراء او منع بلا التزام
وانما تعرض لهذا التوجيه ومع دفعه مع ان المنع المذكور منع تعلق العلم
بتلك الامور مطلقاً تصوراً كان او تصديقاً لان البعض ذهب الى

في تعلق التصديق بتلك الامور دون التصور كما عرفته في الدرس
السابق فيجوز ان يتوهم متوهم ذلك التوجيه لدفع ما ذكرنا وعن هذا
تعرض له ولدفع ولم يلتفت في تقرير التوجيه المذكور الى عكس المذكور
اعني ارادة التصديق هنالك والتصور ههنا اذ لم يذهب احد الى ان
علمه تعالى بالامور الغير المتناهية يتعلق بها تصديقاً لا تصوراً فلا مساغ
لتوهمه فلا يحسن التعرض له ولدفعه وفي المواقف البحث الثاني ان علمه
تعالى يعم المفهومات كلها الممكنة والواجبة الممتنعة والمخالف لهذا
الاصل فرق ست ثم قال الرابعة اي الفرقة الرابعة من المخالفين
من قال انه تعالى لا يعقل غير المتناهي اذ المعقول متميز عن غيره بوجه
من الوجوه وغير المتناهي غير متميز عن غيره بوجه من الوجوه و
غير المتناهي غير متميز عن غيره والا لكان له طرف به تميز عن الغير
واذا كان له طرف فليس غير متناه هف والجواب انا لا نسلم ان المعقول
المتميز له حد ونهاية وانما يكون كذلك ان لو كان تعلقه بتميزه
وانفصاله عن غيره بالحد والنهاية وانه ممنوع لان وجوده التميز لا ينحصر
في الحد انتهى ملخصاً وكان هؤلاء المنكرون لم ينظروا الكتب المعتبرات
ولم يلتفتوا الى تحقيق المشايخ الثقات وليت شعري كيف تجاسروا
بمثل هذه السقطات في امهات مسائل الاعتقاديات واليقينيات
والله الهادي الى سواء السبيل فحسبنا الله ونعم الوكيل ثم كانه قيل
هل يمتنع تعلق العلم بشيء من الاشياء ام لا فقال نعم اي قد يمتنع تعلق علمه
تعالى بشيء لكن لا من كل وجه حتى يلزم خروج شيء من علمه تعالى بل بوجه
ما كما اشار اليه بقوله ان العلم قد يمتنع تعلقه بالشيء لكن ليس امتناعاً

ذاتيًا بل امتناع بالغير واصدق للتعلق بضده اى بمقابله سواء كان
صفًا مصطلحًا او لا مثلا يمتنع تعلق العلم بان الشيء موجود حال عدمه سواء
كان ذلك الشيء ممتنعًا وجوده امتناعًا ذاتيًا كشريك البارى او ممكنا
وجوده لكنه ليس بخارج من العدم الى الوجود كالعنقاء على ما قيل او ممكنا
وجوده ويتصف بالوجود فيما سيأتي فاتضح الفرق بين كون الشيء
ممتنعًا وبين كون تعلق العلم ممتنعًا فالنسبة بينهما بحسب التحقق عموم
وخصوص من وجه فتأمل لتعلقه بانه معدوم الان سواء كان من شانه
الوجود او لا فلو فرضنا تعلق العلم بانه موجود لزم التعلق على خلاف
الواقع وهو محال في شانه تعالى وكذا العلم يمتنع تعلقه بان شيء معدوم
اى حالا والان في حال وجوده سواء كان وجوده واجبًا لذاته ممتنعًا
عدمه او واجبًا لغيره لكن يمتنع عدمه لغيره ولا يطرء عليه العدم اصلًا
لارواح الجنة او واجبًا لغيره ويتصف بالعدم فيما يستقبل كالحوادث
اليومية لتعلقه بانه موجود اى حالا وبهذا منشاء امتناع تعلقه بانه
معدوم بانه لو فرض تعلقه بانه معدوم لزم لزم الامر العظيم المنزه عنه
رب كريم واما تعلقه اى تعلق العلم بانه اى المعدوم حال عدمه سيوجد
في وقته المعين لوجوده او سيعدم اى تعلق العلم بالموجود حال
وجوده بانه سيعدم في وقته الذي حكم عدمه فيه لكن لا مطلقا بل
تمامًا اى من المعدوم او من الموجود مع شانه اى من شانه المعدوم ان
يوجد ومن شانه الموجود ان يعدم لف ونشر مرتب فهو ثابت اى
لا وابدًا يجب اى يفرض من الاعتقاد به وخلافه يخشى فيه خطر عظيم
كما لا يخفى على من له طبع سليم والامور الغير المتناهية كاعداد انفاس اهل

الجنة واكلها تعلق العلم بها بانها موجودة دفعة ممتنع لتعلقه بانها من
حيث المجموع معدوم ولعل هذا منشاء انكار من انكر تعلق العلم بالامور
الغير المتناهية من جهة التصديق فقط كما هو مذهب البعض او
مطلقا تصورًا كان او تصديقًا كما هو بعض اخر وقد ظهر فساده و
تقرر بطلانه واما تعلق العلم بها بانها ستوجد كل في وقته او ستعدم
اى بعد وجوده في وقته المقدر له فممكن اى بالامكان النفس
الامرى المقارن للوجود كما قال محقق كيف لا والخلق بدون العلم من الفاعل
المختار غير ممكن وهذا متفق عليه مثلا وكل نفس من انفاس اهل الجنة
واكلها التي هي افراد من الغير المتناهية مخلوقة له تعالى فلو لم يتعلق
العلم بالامور الغير المتناهية لم يتعلق ما هو فرد منها قبل الخلق فلزم
الخلق بلا علم وهذا مع كونه مخالفًا للنص على ما مر بيانه من قوله تعالى
وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو الاية يدل على انه تعالى يعلم
الاشياء قبل وقوعها كما صرح به الامام البيضاوى مخالف لما اجمع
اهل الحق من ان الخلق لا يكون بدون العلم والمنكرون قائلون
به فهم في حيرة وادى يهيمون وانهم يقولون ما لا يعلمون كلا سيعلمون
ثم كلا سيعلمون وكذا يمكن تعلق العلم بانها مجتمعة اى في تحقق لا في
الوجود وليست بمتناهية اى بمعنى اثبات اللاتناهي لها لا بمعنى انها
ليست موصوفة بالتناهي وقد مر توضيحه كما نقلنا عن الفاضل
عبد الرحمن الاميدى فعلم انه لا شيء من الاشياء ولو كان غير متناه
بحسب الاجتماع في التحقق لا يصح تعلق العلم به غاية الامر انه قد يمتنع
تعلقه به بوجه واحد لا من كل وجه كما زعم بعض الناظرين وبعض

القاصرين هنا كلام في التعلقات اي هذا التفصيل كلام في دفع محذور التسلسل
في التعلقات سواء كانت تعلقات العلم او تعلقات غيره من القدرة
والارادة ونحوهما من تعلقات الغير المتناهية ولما لم يستلزم ههنا
دفع المحذور في المعلومات لجواز كون التعلق امرا اعتباريا والمعلومات
امرا موجودا حاولوا بيان دفعه في المعلومات فقالوا واما المعلومات فالاعتراض
بها اي الاعتراض بانها اذا كانت غير متناهية يلزم التسلسل المحال
فلا تكون غير متناهية بالفعل بل تكون غير متناهية بالقوة فيبطل
ما ادعيتم بانها غير متناهية بالفعل كما ان تعلقاتها غير متناهية
بالفعل ولا يجري الجواب هنا عن الاعتراض بالتعلقات لانها امور اعتبارية
والمعلومات ليست كذلك بل هي موجودة ههنا انما يرد اي ذلك
الاعتراض على من ذهب الى ان العلم هو الصورة الحاصلة في العقل
فان الظاهر ح ان يكون علمه تعالى بالاشياء بصور مفصلة متعددة
فيلزم التسلسل المحال فيكون معلومات الله تعالى متناهية و
الا لنقض برهان التطبيق الذي هو العمدة في ابطال التسلسل لانه
ح يجري في معلومات الله تعالى مع انه متخلف عنه حكم مدعاه ومثل هذا
البرهان يكون باطلا عند ارباب المعقول وانما قلنا فان الظاهر
حينئذ ان يكون اذ اختار بعضهم ان علمه تعالى بالاشياء اجمالي
فلا تعدد في المعلومات فلا يجري برهان التطبيق فلا نقض اجمالي
فلا يرد الاعتراض المذكور على من ذهب الى ان العلم هو الصورة ايضا
لكنه خلاف الظاهر فان الامام الرازي انكر العلم الاجمالي وان اجاب عنه
قدس سره في شرح المواقف فالعلم الاجمالي على تقدير كونه علما وان لم يكن

وان لم يكن نقصا فينا لكنه في حقه تعالى فيه شائبة نقص يجب التنزيه عنه تعالى
وهو مذهب الفلاسفة اي المختار الاصح من مذاهب الفلاسفة هذا المذكور
ولذا قال قدس سره في حاشية المطالع ان المذهب المنصور في هذا يكون
العلم من مقولة الكيف واما القول بان العلم من مقولة الانفعال لانه
عبارة عن قبول الذهن للصورة من المبدأ الفياض والقول بالاضافة
ايضا بانه من مقولة الاضافة وانه عبارة عن اضافة مخصوصة بين العالم
والمعلوم فضعيف ولذا لم يلتفت اليه وقال مذهب الفلاسفة ولم
يقيده بالبعض تنويها للمذهبين الاخرين فان قيل فعلى هذين المذهبين
الاخرين هل يرد الاعتراض المذكور ايضا قلت نعم اذ الصور المفصلة
موجودة في الذهن ايضا وان لم تكن علما والبناء على القول الاول
لما ذكرنا من متناهية ووثاقة ومختار المتفلسفة ومنهم الجلال الدواني
قال الفاضل عبد الرحمان الامدي في تعليقاته على بحث الحدوث من
شرح العقايد العضدية اذا عرفت ان الشارح المحقق قائل بالوجود
الذهني وان العلم هي الصورة الحاصلة عند المدرك كما ذهب
اليه الخلخي الى النافون في الوجود الذهني هذا انتهى يقول الفقير
جامع هذا الاوراق هذا منشأ ما سينقل من الدواني من الاعتراض
على كبار ائمة الاعلى فانه طالع الكتب الفلسفية واشرب في قلبه
حب مسلكهم المزدقة ولم يلتفت الى تحقيق اهل الملة والشريعة
ووقع في هذه الورطة العظيمة وعند جمهور مشايخنا من المتكلمين
من ائمة الحنفية والشافعية وفي شرح المواقف عند قول صاحب
المواقف والجواب منع لزوم التغير فيه بل في اضافة لان العلم

عندنا اضافة محضة او صفة حقيقية فاما اضافة انتهى وسيد
محققين من كبار ائمة الحنفية فالمناسب له ان لا يذكر هنا كون العلم
نفس الاضافة بل يكتفى بكونه صفة حقيقية ذات اضافة اذ نفس
الاضافة لا تكون صفة له تعالى هنا اذ العلم من الصفات الموجودة
القديمة وكلامه قدس سره يوهم خلافه فالعلم صفة حقيقية ذات
اضافة عندنا تخييرنا صاحب المواقف كما صرح به في اوائل المواقف و
قال قدس سره في بحث العلم والقائل به جماعة من الاشاعرة وهم
الذين عرفوه بانه صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض وقد عرفت انه
المختار من تعريفاته عند المصنف ونفس اضافة اى العلم ليس عبارة
عن صفة حقيقية ذات اضافة بل هو عبارة عن نفس اضافة
اى نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالما
بذلك المعلوم والمعلوم معلوما لذلك العالم وهو الذي يسميه
بعض معاشر المتكلمين التعلق وفي المواقف قالوا وان لم يثبت
غيره بدليل فلذلك ذهب جمهور المتكلمين انتهى وانت خبير
بان كون العلم صفة موجودة في حقه تعالى مما ثبت بدليل و
اجمع عليه اهل السنة فهذه الجماعة اما من خالف اهل السنة
في صفاته تعالى بكونهم نفاة لها او مرادهم هذا في علم غيره تعالى
ولذا قدم التعريف الاول هنا وقال في التعريف الثاني لكن لا يجري
في علمه تعالى لكونه اضافة لكونها من الامور الاعتبارية التي تقبل
التغير والتبدل فعلمه تعالى صفة موجودة قائمة بذاته تعالى ذات
اضافة فلا يجوز في نفسه التغير بل في اضافته كما مر توضيحه ولم يتعرض

شراح هذا المقام لحل هذا الكلام مع انه واجب الحل دفعا للاوهام و
الايهام فانه يترتب على كون العلم نفس الاضافة فقط انه امر اعتباري
ويجوز فيه التغير والتبدل وعدم وجوده في التبدل وعدم وجوده
في الخارج وعدم اتصافه بالقدم بالمعنى المشهور فهل يتجاسر صاحب
هذا التعريف على هذه المذكورات في علم الملك العلام ويجب هذه البحوث
في كلام الفاضل الخيالي في بحث السوفسطائية من قوله ويرد عليه
انه لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين فانه لا يصح في شان
احكم الحاكمين بقي هنا اشكال اخر غير الاعتراض بوقوع التشريع تعليقا
والمعلومات ولما دفع هذا الاعتراض تصدى لبيان اشكال اخر اكبر انه انبنى
منه اى من اشكال الباقة بحيثية لصعوبة دفعه وعدم اطلاع فحول علماء
حله واما بعض الناظرين الواقفين لا اشارة الماهرين من المتكلمين
فلا يحتمل لهم شرب تيقظ وانا يترشح وهو الاشكال انه اى الشان
كيف يتعلق العلم بالمعدومات الصرفة كما فهم من تقرير السابق وبحث
قال فالاعتراض بها انما يرد على انه فهم منه انه انما يرد على من ذهب الى
الوجود الذهني واما من نفى الوجود الذهني واختار ان العلم صفة
حقيقية فلا يرد عليه ذلك الاعتراض فيتوجه الاشكال المذكور عليه
بانه كيف يتعلق العلم وهو انكار كيفية تعلق العلم بها فانه ثم الكون
المراد انكار تعلق العلم بها بطريق الكناية اذ تعلق العلم بها لو
تعلق لا ينفك عن حال وصفة فاذا انك لتعلقه حالة يوجد عليها
استلزام ذلك انكار وجوده فهو ابلغ واقوى في انكار التعلق
من قوله لا يتعلق العلم بها مع انها غير موجودة لكان اوضح بيانا

واحسن سبكا ح اى حين كون العلم صفة حقيقية مع انكار الوجود الذهنى
فلا بد من ملاحظة ذلك والا فلا يتم كونها غير موجودة فى العقل ح
لكنه لم يتعرض لظهوره من سياق كلامه فى العقل اى فى الذهن كما لم
تكن موجودة فى الخارج اذ الكلام فى المعلومات التى لم تتصف بالوجود
الخارجى فان تعلقات القديمة بانها ستوجد لا تكون الا فى ذلك
المعلومات بالتعلقات الحادثة بانها وجدت الان او قبل فهو
موجود فى الخارج فان هذا التعلقات لا توجد الا بعد وجودها
فى الخارج فلا كلام فيها فالتعلقات القديمة التى اشير وهما مستحيل
فالاشكال المذكور نقض شبيهى او معارضة تقديرية وتقديرهما
اوضح لمن له سليقة سليمة ودفع على ما حققه اى على ما حققه سيد المحققين
وسند المدققين فى شرح المواقف فى المقصد الاول الغا انه بدل البعض
اى فى المقصد الاول الكائن فى شرح المواقف من النوع الثانى من
الانواع الخمسة لكيفيات المحسوسة اى المعقودة لبيان كيفيات الغير
المحسوسة بان الاضافة لكونها عبارة عن النسبة والتعلق لا تتوقف
على الامتياز اى امتياز كل واحد واحد من المعلومات عن الاخر
الذى يتوقف على وجود المتمايزين اما فى الخارج او فى الذهن انتهى
ما قال الشريف قدس سره ولما كان فيه نوع اجمال و نبذ من الاهمال
قال و توضيحه اى ما قال قدس سره ان العلم عندنا اى عند معاشر
جماعة من الاشاعرة كما عرفت اى فى الدرس التاسع صفة اى امر قائم
بغيره ذات اضافة احترازا عن صفة محضة ليس لها اضافة وتعلقا
كالحيوة فانها صفة لا تعلق لها اصلا وانما اختار هذا التعريف

مع انه قول بعضهم وعند جمهور المتكلمين العلم عبارة عن اضافة بين
العالم والمعلوم لما عرفت سابقا انه لا يصح فى شانه تع والكلام هنا
فى علمه تعا بالمعدومات والاضافة اى النسبة والتعلق بين العالم والمعلوم
فيه رمز به الاشارة الى انها تعلق مخصوص بين والمعقول و نسبة بينهما
وان كان التغاير بينهما بالاعتبار فيندفع الاشكال بعلم الشئ بنفسه
وجه الاشكال ان الاضافة لكونها نسبة لا يتصور الا بين شيئين
فلا يتصور هنا فى علم الشئ بنفسه لعدم الاثنينية و وجه الاندفاع
هو ان التغاير بالاعتبار كاف لتحقق النسبة ولا يتوقف على التغاير
بالذات وتصوير التغير الاعتبارى هنا انه ان الشئ من حيث انه
صالح لان يكون معلوما بشئ من الاشياء فاحفظ هذا التصوير
فانه ينفعك فى مواضع عديدة باجرا مثلها فى كل مواضع اعتبر فيه
التغاير الاعتبارى بها اى بتلك النسبة لا بغيرها يكون العالم اى من شانه
ان يكون عالما عالما اى بالفعل بالشئ سواء كان معدوما ممتنعا او
ممكنا او موجودا فالتعبير بالشئ هنا للتعلم المذكور وان المراد بالشئ
المعنى اللغوى اعنى ما يصلح ان يعلم ويخبر عنه ويصير ذلك الشئ
معلوما له اى للعالم وايراد يكون اولا ويصير ثانيا لمجرد التفنن
لا يتوقف خبر لقوله والاضافة على الامتياز المذكور اى امتياز
بعض المعلوم اى من شانه ان يكون معلوما عن البعض اى عن بعض
اخر من شانه ان يعلم وان تفرع على تلك الاضافة والامتياز
فالفرق بين اللازم المتاخر والموقوف عليه المتقدم واضح والامتياز
لازم متاخر عنها وليس بموقوف عليه متقدم عليها فمن ادعى انه موقوف

عليه ولم يتميز الشيء عن غيره لم يتعلق العلم به فعليه البيان بالبرهان و
ايضا لو توقف الاضافة على الامتياز الذي يتوقف على وجود المتمايز
بين اما في الخارج او في الذهن لتوقف الوجود الذهني ايضا على الامتياز
الذي يتوقف على وجود المتمايزين اما في الخارج او في الذهن والمعدوم
سواء كان ممتنعا او ممكنا ليس له وجود في الخارج وهو ظ ولا وجود
في الذهن قبل وجوده في الذهن خصوصا اذا كان العلم عبارة
عن الوجود الذهني فيتوقف الوجود الذهني على نفسه فما هو جوابكم
فهو جوابنا لا سيما في علم البارى تعالى اى خالق الاشياء بريئا من
التفاوت وممتاز بعضها عن بعض بصور وهيئة مختلفة فانه لا يتوقف
اى علمه تعالى على ما يتوقف عليه علمنا القصور علمنا وضعف ادراكنا
من الالات كالحواس السليمة الظاهرة والقوى المدركة واسباب كثيرة
مثل الخبر الصادق والعقل والحدس والتجربة وغيره واما علمه تعالى
لذاته لا لسبب من الاسباب فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا
كما في المواقف في بحث انه تعالى سميع بصير فمن استبعد جواز تعلق
علمه تعالى بالمعدوم الصرف على الوجه المحرر سابقا فيشكل عليه اثبات
صفاته تعالى مثلا اذا قيل ان السمع والبصر تاثر الحاسة من المسموع
والمبصر او مشروطان به كسائر الاحساسات وانه اى التاثر في حقه
تعالى مح فماذا اجيب فيصعب عليه الامر ان لم يذهب الى ان صفاته
تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا بل نقول ان تعلق العلم بالمعدوم
الصرف مما اجمع عليه ائمة الموحدين ورضى به كبار مشايخ المسلمين
ومن خالفه وقع في خرق اجماع المجتهدين ومما يؤيد هذا ان الخطاب

بلفظ كن جاز تعلقه بالمعدوم الصرف توضيحا ان كن في قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا
اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب اكثر المفسرين ومنهم العلامة البيضاوى
الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال
قدرته وليس المراد به حقيقة امر وامتثال بل تمثيل حصول ما تعلقت
ارادته بلا مهلة بطاعة المامور المطيع بلا توقف وليس هنا قول و
لا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة و
الارادة هذا ما قال الشيخ ابو منصور الماتريدى رحمه الله تعالى وذهب
بعضهم الى انه حقيقة وان الله تعالى اجرى عادته في تكوين الاشياء
ان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى احدث
فيحدث عقيبه وهذا مختار فخر الاسلام والى هذا المذهب اشار سلمه
الله تعالى بقوله على راى بعض ائمة الاصول لكن المراد الكلام الازلى القائم بذاته
تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الحروف والاصوات لانه حادث فيحتاج
الى خطاب اخر فيتسلسل ولما لم يتوقف الامر التكويني على الفهم جاز تعلقه
بالمعدوم الصرف على معنى ان الشخص الذى سيوجد مامور بذلك كما صرح به
في التوضيح والتلويح فاذا جاز تعلق الامر التكويني بل التكليفي ايضا
بالمعدوم مع ان المتبادر منه توقفه على الفهم لاجل الاجابة وان كان
الصواب عدم توقفه عليه فتعلق العلم بالمعدوم الصرف لعدم توقفه
على الفهم والاجابة بداهة واتفاقا اولى واظهر من ان يخفى ولذا قال
فاظننك بجواز تعلق العلم بالمعدوم الصرف قبل الحصول وبهذا التحقيق
اى تحقيق ان للعلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل وان تعلق العلم
بالمعدوم الصرف صحيح والمعنى وبهذا المذكور من التحقيق لا بغيره الذى

هو من انوار التوفيق اى التوفيق كالانوار فى اراءه سبيل الرشاد والانجاء
عن السلوك الى طريق الفساد فالاضافة من قبيل اضافة المشبه به الى المشبه والافراد
فى المشبه والجمع فى المشبه به اما لان التوفيق جنس ينتظم القليل والكثير او
لان التوفيق ولو واحدا لاحتوائه النجاة عن ظلمات كثيرة كما او كيفا فى حكم
الجمع والتعدد ويجوز ان يكون الكلام استعارة مكنية وتخييلية شبه
التوفيق فى النفس بالنير واثبت له ما هو من لوازمه من النور فا
فالمستعار بالكناية لفظ النير المستعار للمشبه اعنى التوفيق فى النفس
المرموز اليه بذكر لازمه من غير تقدير فى نظم الكلام وذكر اللازم قرينة على
قصده من عرض الكلام والاستعارة التخييلية اثبات الانوار التى من
خواص المشبه به للتوفيق وتلك الانوار مستعملة فى معناها الحقيقى وانما المجاز
فى اثباتها له هذا مذهب صاحب الكشاف اختير هنا لسلامته عن الاشتمال
محل وفيه استعارة لطيفة دقيقة فكن على بصيرة مما اورده المحقق
الجلال دوانى بفتح الدال وتخفيف الواو قرية من قرى كازرون فى بحث
الحدوث من شرح العقايد العضدية حيث قال واعلم ان المتكلمين طريق
معرفة المبداء والمعاد وجهان احدهما طريقة اهل النظر والاستدلال
وثانيهما طريقة اهل الرياضة والمجاهدات والسالكون للطريقة الاولى
ان التزم ملة من ملل الانبياء عليهم السلام فهم المتكلمون والا فهم
الحكماء المشاؤن والسالكون للطريقة الثانية ان وافقوا فى رياضتهم
فهم الصوفيون المتشرعون والا فهم الحكماء الاشراقيون كذا فى حاشية الطالع
لكن المراد بالمتكلمين هنا هم الذين التزموا ملة من ملل الانبياء عليهم السلام
سواء كانوا سالكين مسلك النظر والاستدلال او سالكين مسلك

الرياضة فهم فى مثل هذا المقام مقابلون للحكماء مطلقا لا مقابلو الصوفية
كما وهم بعضنا قدس سره وايضا المراد بهم جمهور المتكلمين فان بعضهم
وافقوا الحكماء فى الوجود الذهنى منهم الامام الرازى والمعتزلة واعلم ان
جمهور المتكلمين ينفون اى ينكرون اذ الانكار لازم للنفى وانما اختير
لحسن التقابل لقوله ويثبتون علم الله الوجود الذهنى لكنهم يثبتون الوجود
العلمى كما صرح به مولانا حسن جلبى فى حاشية التلويح وما وقع فى كلام
بعض مشايخنا من التعبير بالوجود الذهنى فمحمول على الوجود العلمى والقول
بانه محمول على انه قد اعترف به بعيد اذ كثيرا ما يقع فى الكلام والحمل
على القول النادر ليس بمستحسن واما القائم بالنفس والذهن مثل الحياء
والوفاء والسخاء ومثل البخل والحسد والكبر وغيرهما من الخصال الحميدة
والاخلاق الردية فلا يستدعى وجودا ذهنيا اذ المراد بالوجود الذهنى
وجود ظلى غير اصيل والخصال المذكورة موجودة بوجود اصلى فلا نزاع
فى وجودها لاحد من العقلاء ويثبتون علم الله تعالى بالحوادث الغير
المتناهية لتظاهر النصوص العقلية والنقلية على انه تعالى عالم لا يعزب
عن علمه مثقال ذرة ولا فى السماء وفى الارض كما فصلت فى موضعه والمراد
بالحوادث فى مثل هذا المقام الحوادث التى ستوجد فهى مجاز اولى وان
عممت اليها والى الحوادث التى وجدت فهى من عموم المجاز والمراد بالغير
المتناهية الغير المتناهية بالفعل وهذا منشأ اعتراضه كما ستقف
عليه والمكان من اجلى البديهيات المراد باجلى الجنس والاضافة للجنس
فحسن اذ خال من التبعيضية عليه ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف
محال ادعاء البديهية لترويج سفسطة كما هو دين المحجوجين فى بيان

برهان التي، والى القول بان تعلق العلم بالحوادث انما يتحقق وقت وجودها
وهذا دليل على ما ذكرنا من ان المراد بالحوادث هنا المعدومات واطلاق الحوادث
عليها مجازاً اولى اذ الحادث ما يكون وجوده مسبوقاً بالعدم سبقاً زمانياً
وتعميم الوجود الى الوجود المستقبل اعتراف بالمجاز وان المراد بالغير المتناهي
المتناهي الغير المتناهي بالفعل فانه لما كان المراد بالحوادث المعدومات
فلا ريب في انها غير متناهية بالفعل وان صفة العلم قديمة والتعلق
حادث اى تعلقه حادث فقط وليس له تعلق قديم فلزم عليهم ما لزم
فلو اثبتوا ان للعلم تعلقاً قديماً بالحوادث ايضاً لم يرد عليهم شيء هذا
مراده ولي لكنه لم يصل الى الاملاء وانت تعلم ان العلم ما لم يتعلق
بشيء معلوماً اذ العلم كما عرفت صفة حقيقية ذات اضافة وتعلق
فما لم يتعلق بشيء ولم يتحقق المعلم فلا يصير صاحب تلك الصفة عالماً ولا ذلك
الشيء معلوماً فيلزم عليهم اى على جمهور المتكلمين والتعبير بعلى وجهه ظاهر
ان لا يكون الله تعالى عالماً في الازل بل لا يكون تعالى عالماً بالحوادث قبل
وجودها وهذا هو الملايم لقوله بان تعلق العلم بالحوادث انما يتحقق
وجودها تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً وقد تبين معناه تبيناً باهراً
ثم قال وفيما ذكرنا ان علمه تعالى واحد بسيط فلا تعدد في المعلومات بحسب علمه تعالى
ولذلك ذهب الفلاسفة الى ان علمه تعالى اجمالي وقد عرفت فيما سبق
ان الامام الرازي قد انكر كون العلم الاجمالي علماً بالفعل وظني انه صواب
كما هو تحقيقه من الجواب فح يلزم عليه ما زعم انه يلزم على اولى الالباب من
انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها علماً بالفعل وهذا نقص ايضاً يجب
تنزيه الله تعالى عنه ثم زاد في اساءة الادب الزيادة تستعمل ناقصاً مثل

زاد المال ومتعدياً فيجوز حذف مفعوليه او احدهما اختصاراً مثل زدت
زيداً ومثل زدت مالاً فحذف في الاول مازيد وفي الثاني من زاده وهنا
استعمل متعدياً كما اشار اليه بقوله الفاء كالفاء في قوله عليه السلام انا امرات
عذبت في هرة الحديث اى زاد لاساءة الادب فاللام للعاقبة او في شان
اساءة الادب تشنيعاً المشايخ ويجوز ان يكون في للصلة فيكون
مفعولاً اول والثاني محذوف اى زاد الدوائر اساءة الادب المشايخ
العظام والائمة الفخام اشار اليه بقوله مع من هم في توفيق الرب وهم سادات
ائمة شريعة الغراء والمتمسكون بالملة الحنفية البيضاء وفي ايراد الفطرية في
واختيار الرب من بين الاسماء السامية مبالغة لطيفة واشار الى
ان التوفيق من آثار الربوبية والتربية وتعريض بان المعترض عليهم بعيد
عن التوفيق فانه من الله تعالى الذي بيده ازمة التحقيق في بحث العلم
متعلق بزاد وقال الاولى فقال بالفاء لانه تفصيل لقوله زاد والمتداول
في مثله ايراد الكلام بالفاء وما يقوله اختيار صيغة المستقبل للاستمرار
او الحكاية الحال الماضية الظاهريون من المتكلمين وهذا منشأ اساءة
الادب فانه اشار الى انهم لما ينالوا التحقيق بل اكتفوا بظاهر المقال
ولم يصلوا الى التدقيق وكثيراً ما يعبر الفلاسفة والمتفلسفة
بالمحققين مع انهم في واد الضلال يهيمون وضيعوا اوقاتهم فيما لا يعنون
من ان العلم قديم والتعلق حادث لا يسمن ولا يغني من جوع والظاهر
الكلام استعارة تمثيلية شبه الهيئة المنتزعة من المتكلمين ومسلكهم
الذي هو ان العلم قديم والتعلق حادث وعدم ترتب الفائدة المقصودة
من كلامهم عليه وهو بيان انه تعالى يعلم الاشياء كلها بالهيئة الماخوذة

من الطعام ومن طعامه الذي لا يسمن ولا يغني من جوع كالضريع وعدم ترتب
الشبع الذي هو المقصود من الطعام عليه فذكر ما هو موضوع الهيئة المشبهة
واريد الهيئة المشبهة وجه الشبه عدم ترتب ما هو المقصود مطلقا فلا
مجاز في مفرداته ويمكن ان يكون كناية فانه اريد به لازم معناه وهو
انتفاء الغرض المقصود منه واما الاستعارة في مفرداته فتكليف
يحتاج الى التعسف الى اخر ما قال ولم ينقل بتمامه لانه عين ما ذكره
في بحث الحدوث فلا يفيد التكرار بل يؤدي الى الملال. قال جامع هذه
الاوراق اصلح الله حاله ومآله في عموم الاوقات ولا يخفى عليك
ان في كلامه اي في كلام الدواني خللا اي فسادا فان اصل الخلل
هو الفرجة التي بين الشيئين وشاع في ضعف والفساد وعدم التمام
في اداء المراد فهو مجاز فيه باعتبار اللغة حقيقة بالنظر الى الاصطلاح
من وجوه جمع وجه بمعنى الطرز والطريقة مثل جمع شتيت كمرضى جمع مريض
وجرحى جمع جريح اما اولا ونونه افعل كما هو المختار لا فوعل كما ذهب اليه
البعض لمجيء الاولى في مؤنثه والاول في جمع مؤنثه ثم المختار ان
اصله اوول لانه من وول اي حروفه الاصول واو ثم واو ولام
فادغمت الفاء في العين فصار اول وعلى هذا اصل اولى وولى
قلبت الواو الاولى همزة لزوما وان كانت الثانية ساكنة حملا
على اول جمع الاول وتفصيل المذاهب في شرح الشافية للفاضل
الجاربردي ثم اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما اول اي عاما
موصوفا بكونه اول من عامنا الذي كنا فيه واذا لم تجعله صفة صرفته
تقول لقيته عاما اولا اي عاما قبل عامنا هذا فيكون منصوبا على

على الظرفية وههنا جعل ظرفا منصوبا لا صفة والمعنى اما بيان فساده اولا اي
قبل بيان ضعف الادلة وفساد البناء فلان قوله ان التعلق بين العالم و
المعدوم الصرف محال بناء على الذهول اي على الغفلة عما حققه سيد
المحققين قدس سره في شرح المواقف من ان الاضافة لا تتوقف على الامتياز
الذي يتوقف على وجود المتمايزين اما في الخارج او في الذهن قال الامام
الاعظم في الفقه الاكبر الافخم يعلم الله تعالى المعدوم في حال عدمه معدوما
وسره ما حققه سند المدققين قدس سره فهل يتجاسر احد تخطئة رئيس
المجتهدين لا سيما لم ينقل من احد من المسلمين مخالفة للامام بل وافقه
كل من وصل اليه من العظماء المدققين فانعقد الاجماع على تلك المسئلة
من ارباب اليقين وهذا توضيح ما ذكرناه سابقا من انه وقع الاجماع
على تلك المسئلة المبينة والركون اي الميل الى مسلك الفلاسفة و
المتفلسفين من ان تعلق العلم بالشيء لا بد من وجوده اما في الخارج او في
الذهن وقد فصل في موضعه ما فيه وما عليه لكن المحقق الدواني ومن
تبعه اقتفوا اثرهم واشتاقوا الى مشربهم وسنبينه وان كان بينا انهم تجاوز
الله تعالى عنا وعنهم واما ثانيا اي بيان خلل كلامه في المرتبة الثانية
وهو ايضا منصوب بنزع الخافض فلان قوله البحتا اي المكابرين الى
القول بان تعلق العلم بالحوادث انما يتحقق وقت وجودها افتراء على
مشايخ الدين وارباب حق اليقين جسيم اي عظيم بحيث تكاد السماء
تتفطر منه وتخر الجبال هذا الصم وجسيم في مثل هذا استعارة وافك
عظيم اي كذب فخم بحيث تكاد الارض تنشق منه شقا وهذا القول منه
من حيث انه كذب على الغير عبر منه بالافتراء ومن حيث انه غير مطابق للواقع

في نفسه مع قطع النظر الى نسبته الى الغير عبر بالافك فالافتراء اخص من الكذب لما ذكر
ولان الافتراء الكذب عمدا واما الكذب فلا يعتبر فيه العمد والعظيم في مثل هذا
من المقام مستعار ايضا تشبيها للمعقول بالمحسوس فان مراده اي مراد
مشايخنا بذلك التعلق اي بان تعلق العلم بالحوادث انما يتحقق وقت وجودها
التعلق الحادث الذي يتحقق ذلك التعلق باعتبار ان الحوادث قد وجدت الان
او قبل كما مر تفصيله في صدر الرسالة والذي يترتب عليه الجزاء فيما هو من
جنس العمل سواء كان عملا صالحا او سيئا اعتقادا كان او خلقا او عمل
الجوارح وسواء كان ذلك الجزاء اجرا حسنة او سيئة قال العلامة
البيضاوي في تفسير قوله تعالى وليعلم الله الذين امنوا منكم الاية وقيل معناه
ليعلمهم علما يتعلق الجزاء وهو العلم بالشيء موجودا انتهى اشار به الى ان
هذا التعلق حادث فيجوز ان يكون حصوله منوطا بوجود امر حادث وقس
عليه نظائره فلا اشكال بان علمه تعالى قديم فكيف يكون حصوله منوطا بوجود
امر حادث وقس عليه نظائره فلا اشكال بان علمه تعالى قديم فكيف يكون
حصوله منوطا بوجود شيء اخر وينحل بذلك الاشكال في قوله تعالى
ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم الاية بانه تعالى يعلم الاشياء كلها
فكيف يحسن نفي العلم عنه تعالى وجه الانحلال ان الاجاهدة لما لم يوجد
منهم لا يصح ان يقال انه تعالى علم المجاهدة فيحسن ان الاجاهدة ونحوها
مما لم يوجد في الخارج لا يتعلق علمه تعالى بها بانها وجدت الان او قبل
وانما تعلقه بانها لم توجد من قوم كذا وثابت ازلا وابدا وقد مر
مرارا ان علمه تعالى بالاشياء كلها متعلق على الوجه الذي يليق به فان
نفي عن شيء بوجه فهو ثابت له من وجه اخر وهذا معنى قوله تعالى

لا يغادر عن علمه الاية لا مطلق التعلق اي ليس مراد ائمتنا بذلك مطلق التعلق
سواء تعلق بانها وجدت الان او انها ستوجد وهذا اي هذا القول من ائمتنا
الحنا وامثاله اي من الدولة بناء على انحصار التعلق على التعلق الحادث وهذا
وهم منه بل سهو فاحش وموحش اذ لم يوجد في كلامهم ما يوهم ذلك فضلا عن
الدلالة عليه لا صريحا ولا اشارة ولا اقتضاء بل تطلع على خلاف اطلعنا
ذلك قال الشيخ البيضاوي في تفسير قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها
الا هو الاية وفيه دليل على انه تعالى يعلم الاشياء قبل وقوعها فمن اين تقول
ايها المتشبث باذيال الفلاسفة ان علماء الشريعة الحنفا والى القول وفي
المواقف وشرحه اشارة الى تعلق القديم وقد صرح به الفاضل الخيالي رحمه الله
تعالى العالي والى هذا اشار بقوله اذ التعلق القديم على ما قررنا سابقا من ان
تعلق علمه تعالى بالحوادث باعتبار انها ستوجد قديم كما صرح به الفاضل الخيالي
في بحث العلم في حاشيته على شرح العقايد النسفية واشار اليه بعض الاعالي
وهو الشريف الجرجاني حيث قال في شرح المواقف في بحث قدرته تعالى ان
كل واحد من سائر الصفات قديمة فصفة العلم قديمة وغير متناهية تعلقا
يعني اثبات اللاتناهي في تعلقه بالفعل والارادة ايضا كذلك لكن تعلقها غير
متناه بالقوة .... كما في القدرة انتهى ملخصا اثبت للعلم تعلقا غير متناه
بالقوة ولا ريب في ان تعلق الغير متناهي بالفعل لا يكون الا تعلقا قديما وقد ذكرنا
سابقا واما ثالثا اي واما بيان الخلل في المرتبة الثالثة فلان قوله فيلزم
عليهم اي على المتكلمين وان لم يلتزموه ان لا يكون الله تعالى عالما بالحوادث
وهو محال ونقص يجب تنزيه الله تعالى عنه بناء على القول الفاسد والراي
الكاسد اي بناء على قوله الكاذب واعتقاده الباطل بناء على عدم تدبره و

وتفضح كلامهم في تقرير ارائهم وتبيين مذاهبهم واشار بقوله لكن التغير
الى ان الكاسد مستعار في مثل هذا المقام من ان تعلق العلم بالحوادث
انما يتحقق وقت وجودها فقط ولم يتعلق بها قبل وجودها بوجه من
الوجوه وقد بان خلافه قراى وقد ظهر خلاف ما زعموا وما اختلفوا
حيث ظهر انه يعلم الاشياء في الازل بانها ستوجد كل في وقته
المسمى له وعلى وجه قضى له واما عدم تعلق علمه بانها وجدت فلا ضير
فيه بل المحذور في تعلقه ولما كان الخلل الثالث متفرعا على الخلل الثاني
ومبنيا عليه وان فساد المبني عليه يستلزم فساد المبني كما ان صحته
يثمر ما يبتنى عليه كبناء الثمرة على الشجرة وتفرعها عليها وان
الشجرة الطيبة ينبغي ان ثمرتها هي الثمرة النافعة وان الشجرة
الخبيثة ينبغي ان ليس لها ثمرة ولو ان لها ثمرة ليس منفعة قال
سلمه تعالى والشجرة ينبئ عن الثمرة تنبيها على ان الكلام استعارة
تمثيلية او مفرداته استعارة وتوضيح الاستعارة التمثيلية قد
يفهم من تقريرنا وتقرير الاستعارة في مفرداته ان المبني عليه شبه
بالشجرة في بناء الشيء عليه والمبني شبه بالثمرة في تفرعها على الغير
والمشبه به محسوس والمشبه معقول وهذا يقتضي ان يكون المبني
عليه مشبها مطلقا صحيحا كان او فاسدا لكن المتعارف المتداول
تشبيه المبني الباطل بالثمرة المرة الشنيعة وفي كلامه اشارة اي
كلام الدولي الى ان اكابر المتكلمين برمتهم اي باجمعهم الرمة بالضم
وفي الاصل فيه انه دفع رجل الى اخر بعيرا بحبل في عنقه فقيل له
اعطى البعير برمته ثم قيل لكل من دفع شيئا الى اخر بجملته اعطاه

30

اعطاه برمته كذا في الصحاح والحاصل انه في مثل هذا المقام كناية عن الجملة
والجميع غفلوا عن هذا اللزوم فانهم لو لم يغفلوا عنه لما ذهبوا الى ان صفة العلم
قديمة والتعلق حادث حادث فقط ولعدم تفطنهم بذلك اللزوم اقدموا
على هذا القول وما يترتب عليه من الامر العظيم وهو ان يخشى عليهم الكفر
نعوذ بالله الكريم وعن هذا قال سلمه تعالى حاشاهم عن ذلك حاشا
للاستثناء ما بعده عما قبله ومعناه تنزيه المستثنى عن نسبة المستثنى
منه قال الشيخان في تفسير قوله تعالى وقلن حاش لله ما هذا بشرا
الاية وهو حرف يفيد معنى التنزيه في باب الاستثناء فوضع التنزيه
انتهى اي جرد للتنزيه ووضع موضعه فيما لا يكون فيه استثناء فجعل
اسما بمعنى التنزيه بعد ان كان حرفا استثناء ولم ينون في مثل قوله تعالى
قلن حاش لله الاية مراعاة لاصله المنقول عنه وهنا ليس للاستثناء بل وضع
موضع البراءة والتنزيه والمعنى انزه المشايخ العظام عن ذلك الذهول
عن اللزوم المذكور لاثباتهم التعلق القديم بالنظر العقلي [?] وبراءتهم عما
هنالك كالتاكيد لما سبق والواجب على العاقل فيه نوع تعريض للمحقق
الدولي ان لا ينسب مثل هذه الشنيعة الشنعاء من قبيل ظل ظليل وليل
اليل فوصف الشنيعة بالشنعاء مجاز عقلي للمبالغة في تناهي تلك
الشنيعة كانها بلغت في القبح الى مرتبة بحيث صح اتصافها بالقبح فاشتق
منها مشتق فوصفت به الى مشايخ لا مشايخ الشريعة الغراء اي البيضاء
بل ينبغي ان يتبع لكلامهم محملا صحيحا مثلا احسنا المشايخ جمع شيخ على
خلاف القياس والمراد الشيخوخة علما سواء كان شيخا سنا وهو
ابن اربعين او الشريعة في الاصل الطريقة لا ما شبه بها الدين لانه

طريق الى ما هو سبب الحيوة الابدية كما ان طريق الماء سبب طريق الى ما هو سبب
الحياة المجازية الفانية والاضافة لتلذذهم بها وحفظهم اياها عن الحط
عن وانكار الملاعن الغراء ثم انيث الاعز من الغرة وهو في الاصل البياض
الذي في جبهة الفرس ثم استعير لكل واضح معروف قولا مجملا صحيحا كما
سمعت ما القينا عليك من ان مرادهم بان العلم قديم والتعلق حادث
التعلق الذي حصل وقت وجود الحوادث لا مطلق التعلق ولا يتبادر
اي وينبغي ان لا يتبادر الى تخطئة علماء اهل الملة اي لو بعضهم فضلا
عن جميعهم وجمهورهم لا سيما اذا كان الطاعن من زمرتهم وممن اقتدى
اثرهم وتشرع بشريعتهم فان الخطئة منه من اعجب العجايب واشنع
المعايب ميلا الى مذهب الفلاسفة اشارة الى سبب تخطئة واباطيلهم
المزخرفة وهي كون العلم الصورة الحاصلة وان الاشياء وجوده هنا
ظليا وان العدم الصرف لا يتعلق به علم اباطيل جمع على غير المفرد قال
المحقق الجاربردي فكان اباطيل جمع ابطيل وحاصله انها جمع باطل
على خلاف القياس المزخرفة اي المزورة المموهة كانها ظاهرها جيدة وباطنها
رديه كالزيوف المموهة بالذهب ففيه استعارة باعتبار اصله ثم شاع
في شيء ردي ساقط الاعتبار مطروح في الانظار في توصيف الاباطيل
بها لمجرد الذم واذا اعتبر المعنى الاصلي فالوصف للاحتراز عن الاباطيل التي
ليست بمزخرفة مموهة بل بطلانها ظاهر لكل ناظر وماهر فيكون المراد
بالاباطيل الموصوفة المزخرفة هي التي ترى حقا في بادي النظر والاطلاع
على بطلانها بتعمق الفكر والتدبر وهذا هو الاولى كما لا يخفى فان قيل
ان اللزوم غير الالتزام ولا كفر في اللزوم بل في الالتزام اعتراض

على قوله وما يترتب عليه من الامر العظيم منشاؤه كون المراد به ان يخشى
عليه الكفر كما صرح به في الشرح حاصله انه لا نسلم ترتب الامر العظيم
على هذا اللزوم وانما يترتب عليه لو التزم المشايخ ذلك والدواني لم يدع
الالتزام من المتكلمين بل ادعى انه لازم لمسلكهم فلا يكون مخطئه
مشعرة بانهم يخشى عليه الكفر فلا وجه لهذا الاستغراب والاستعجاب
من تخطئة عظماء المتكلمين قلت ان لزوم الكفر المعلوم كفر ايضا اي
كما صرح به الفاضل الخيالي في بحث اوائل الصفات اي اذا كان الكفر
من قبيل ما علم من الدين ضرورة فانه يكفر ولا يعذر بالجهل وهنا كذلك
كما اشار اليه بقوله ولا شك في اثبات عدم العلم له تعالى اي ولا ريب
في اثبات الجهل له تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولم يعبر بالجهل تادبا فلا انكار
بان الاثبات لا يرد على العدم بل على الثبوت اذ المراد لازمه بالحوادث
على تقدير انحصار تعلق علمه تعالى بالتعلق الحادث ولا يكون اي على تقدير
ان لا يكون لعلمه تعالى تعلق قديم كما زعم المحقق الدواني ولا يخفى عليك
ان اثبات الجهل له تعالى مما علم ان يكون كفرا من الدين ضرورة اذا عرفت
ذلك فاعلم ان هذه التخطئة منه مما يستغرب ويستعجب بحيث فانه يحرق
الاكباد ويقطع وعن هنا قال فيما سيأتي ولعمري ان هذا التشنيع و
حاصل الجواب ابطال عدم كون لزوم الكفر كفرا مطلقا باثبات ان
اللزوم الكفر المعلوم كفر وان قرر السؤال بطريق المعارضة فيكون
الجواب منعا لعدم كون اللزوم الكفر كفرا مطلقا هذا ويمكن الجواب
من اعتراض الجلال الدواني على جمهور المتكلمين باختيار الوجود
الذهني قال قدس سره في شرح المواقف واما الاشكال عليه في العلم

بالمعدومات الخارجية اما باختيار الوجود الذهني كما ذهب اليه الامام الرازي
في المباحث المشرقية وادعى ان العلم اضافة مخصوصة لا صورة
عقلية واما بان الاضافة لا تتوقف على الامتياز الذي يتوقف على
وجود المتمايزين اما في الخارج او في الذهن انتهى بقول الفقير انما
اختير في هذه الرسالة الجواب الثاني وشرا ركاكة واستحكم بنيانا
لان الجواب الاول لا يرفع الاعتراض عن جمهور المتكلمين فانهم ينكرون
الوجود الذهني واعتراض الدواني عليهم لا على من يثبته كالامام وغيره
فلا فائدة هنا في ايراده بل من قبيل الاشتغال بما لا يعنيه واما الجواب
بان المتكلمين قاطبة يقولون بالوجود الذهني كما نقل عن بعض الافاضل
فسخيف جدا فان الكتب المعتبرات مشحونة بان جمهور المتكلمين
ينكرونه بل القائلون منهم شرذمة فيكون كما صرح به العلماء الاقدمون
ولعمري العمر والعمر واحد الا انهم خصصوا القسم بالمفتوح لا يثار
الاخف فيه وذلك لان الحلف كثير الدور على السنتهم ولذلك حذفوا
الخبر تقديره لعمري مما اقسم به كما حذفوا الفعل في قولك بالله وحاصله
اقسم بخالق حياتي ان هذا التشنيع من الدواني امر عجاب بالتشديد
وهو ابلغ من التخفيف اي امر بالغ في العجب الى غاية حيث شنع كافة العلماء
الاسلام وسادات الانام بل هذا تشنيع لنفسه من حيث لا يشعر لدى
اولي الاحلام فانه من سلك مسالكهم لتدينه مما يدينون وشرب من
مشاربهم تنفر منه العباد والبلاد بل الشجر والدواب تنفر البلاد
والجماد للمبالغة في بيان كمال قبح تشنيعه بحيث كان تاثر البلاد و
الجماد منه فتعجب منه وتنزع عنه فلا يقدر رفيقه المضاف لانه يخرج

وهو مولانا ... زاده ...

العموم مستفاد من صيغة المضارع المفيدة للاستمرار التجددي منه

المبالغة والبلاغة وتكتب فيه اي تقتبس في شانه ولاجله العبرات اي الدموع
في عموم الاوقات حيث ينبذ وراء ظهره قواعد الاسلام ومال الى اختيار
خرافات الاوهام والله الهادي اي لا هادي غيره تعالى بمعنى الايصال الى
البغية والمطلوب فتعريف الخبر لقصر المسند على المسند اليه الى سبيل الرشاد
اي الى طريق الحق والسداد والرشد اصابة الحق وفيه اشارة الى ان الوصول
الى الصواب ليس الا بتوفيق الله الملك الوهاب وفضل الله تعالى يؤتيه من يشاء
من اولي الالباب ولو كان ممنوعا من الباب وقد من الله تعالى على هذا العبد
الادنى المحرور في الناديه الزلق والبادية العقوى حيث وفق لتحرير هذه
الرسالة وشرحها وبابحل مشكلات الفضلاء في صفة العلم من الصفات العلى
بل جامعا لبيان احوال سائر اوصاف الحسنى وقد بذلت مجهودي في توضيحه
وتنقيحه وتتبع اقوال المشايخ العظماء والاعراض عن سقطات الفلاسفة
والحكماء ولعمري ان وقت الحصار وتضاءلت القوى والآلات ودنى حيوة
الشمس الى الغروب والوقوف بين يدي الملك العلام الغيوب فيا لهفي
لما فات من ريحان عمري في الهوى ويا اسفى على ما فرطت في جنب الله المولى
الاعلى لعل الله يرحمني ويعفو ما سهوت فيما مضى فانه لغفار لمن تاب وامن
وعمل صالحا ثم اهتدى ثم ما يتعلق بهذا المرام بالتوفيق الرباني وحسن العناية
الصمداني بين الصلوتين في يوم الخميس من اخر شعبان في سنة ثمانين ومائة و
الف من الهجرة النبوية عليه افضل الصلوات واكمل التحيات وعلى آله واصحابه
اعلى التسليمات

حررت هذه الرسالة في سنة ثمانين ومائة والف من هجرة النبوية في شهر ذي الحجة
شريف في اوائله من يوم الاثنين غفر الله له ولوالديه ولجميع
المؤمنين والمؤمنات والحمد لله
رب العالمين

هذه رسالة امكان كلنبوي الفاضل

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من وجب لذاته وجوده وامتنع شريكه وعمم الممكنات
جوده صلاة دائماً على من جلت براهين معجزاته الضرورية على شرذمة
المنكرين وعلت رايات اياته البديهية على فئة المترددين وعلى
آله واصحابه الحائزين قصب السبق في مضمار اليقين الهادين
للقابلين الى سواء الطريق المبين وبعد فلما تبينت معاني الضرورة
والوجوب و الدوام والفعل والقوة والامكان والامتناع وكانت
مشتملة على غوامض الابحاث في حقايقها واشلتها اردت تحقيقها
على وجه يرتفع عن وجوه ابكارها قناعها وينكشف عن بدور افكارها
نقابها ويندفع ما اورده الافاضل الاعلام عليها وينقطع عرق ريب
تمحل الاوهام حولها ولا يسمع بعد طنين بعوض الظنون عليها وجعلت
ما كتبت محتوياً على المعاني والاصول ومشتملا على ابواب
شاملة للفصول وسميته بمفتاح باب الموجهات متوكلا على الله
المتعال الباقي في جميع الجهات ومنه اسئل العون والسداد فانه هو الهادي
الى سبيل الرشاد الباب الاول في الضرورة والوجوب وفيه فصول
الفصل الاول في مطلق الضرورة والوجوب فمطلق الضرورة
عبارة عن امتناع انفكاك النسبة الايجابية او السلبية في الجملة
عن الموضوع كما في ضرورة نسبة الحمليات او عن نسبة اخرى كما في
لزوم حكم لحكم في الشرطيات ويساويها مطلق الوجوب فالضرورة
المنقسمة الى الاقسام الاتية قسم منها وذلك القسم هو امتناع
انفكاك النسبة الايجابية او السلبية عن الموضوع سواء كان ذلك
الامتناع ناشيا عن ذات الموضوع وهو الضرورة لاجل الذات
والوجوب الذاتي او عن امر خارج وهو الوجوب بالغير سواء كان

كان ازلاً وابداً وهو الضرورة الازلية او لم يكن وسواء كان في جميع اوقات
ذات الموضوع وهو الضرورة الذاتية او في بعضها المعين وهو الضرورة
الوقتية المطلقة او غير المعين وهو الضرورة المنتشرة المطلقة وسواء
كان بشرط شيء من وصفي الموضوع والمحمول مع الموضوع وهو الضرورة
الوصفية والضرورة بشرط المحمول او بدون شرط شيء ولتورد
هذه الاقسام في فصول اخر واورد على هذا التعريف ان معنى امتناع
انفكاك النسبة عن الموضوع انه متى وجد وجدت وهو يتحقق في ضرورة
الايجاب وفي ضرورة السلب عن الموضوع الموجود كقولنا لا شيء من
الانسان بحجر بالضرورة خارجية كانت او حقيقية او ذهنية ضم
ضرورة انه كلما وجد في الخارج او في الذهن يلزم ان لا يكون حجرا
وفي ضرورة السلب عن المعدوم الذي يمتنع الايجاب له لو وجد كقولنا
لا شيء من العنقاء بحجر بالضرورة خارجية كانت او حقيقية او ذهنية
لكنه غير متحقق في ضرورة السلب عن الممتنع الذي كان ضرورة السلب
عنه لاجل امتناعه ولو وجد لتحقق الايجاب كقولنا ليس شريك
الباري تع بعالم بالضرورة خارجية كانت او حقيقية فانه صادق على
جميع التقادير ضرورة انه لا يصدق ايجاب العلم له لا ايجابا خارجيا ولا
حقيقيا فيصدق السلب الخارجي والحقيقي اذ لا يرتفع النقيضان الا
السلبيان عن شيء وان ارتفع النقيضان العدوليان عن المعدوم مع انه لو وجد
كان عالما بالضرورة وان لم يكن شريكا واجيب عنه بان الموضوع اذا امتنع
يلزمه على تقدير وجوده عدمه فيلزم السلب وجوده لانه متى تحقق
الموضوع تحقق عدمه ومتى تحقق عدمه تحقق السلب اقول هذا الجواب
غير حاسم اذ الاشكال كما يتوجه بالممتنع بالذات يتوجه بالمعدوم الممكن
ولا يلزمه من فرض وجوده عدمه كما في قولنا لا شيء من العنقاء بطائر بالضرورة
سالبة خارجية لان عدمه لما استمر لعلة خارجية توجبه كان عدمه واجبا
بالغير او فات عدمه فيمتنع ايجاب الطيران له في الخارج في جميع تلك

المورد الفاضل العصام

المجيب الفاضل العصام

الاوقات و اذا كذب الايجاب الخارجي الممكن العام فقد صدق نقيضه
الذي هو السلب الخارجي الضروري مع انه لو وجد كان طائرا بالامكان العام
فالحق في الجواب ان يفرق بين معنى الضرورة ومعنى اللزوم فان معنى ضرورة
النسبة للموضوع امتناع انفكاكها عنه وليس معنى امتناع الانفكاك ان
يمتنع تحقق احدهما في نفس الامر بدون الاخر حتى يعود المحذور بل معناه
امتناع ان لا يصدق في حقه تلك النسبة بحيث لو فرض ضدها كاذبة يلزمه
نحو من المحالات كانقلاب الماهية الى ماهية اخرى وكانتفاء الواجب
بالذات وامثالها الا يرى ان العنقاء اذا لم يوجد في شيء من الخارج والذهن
لم يكن حجرا او لا طائرا بالضرورة ضرورة ان ايجاب الحجرية والطيران وغيرهما
يتوقف صدقه على وجوده فعلى تقدير وجوده ان يكون معدوما في الخارج
وفي الذهن يمتنع ان لا يصدق في حقه سلبهما عنه والحاصل ان معنى ضرورة
الايجاب عدم امكان السلب ومعنى ضرورة السلب عدم امكان الايجاب
والا لم يكن ضرورة احد الطرفين منافيا لامكان الطرف الاخر اذ نقيض كل
شيء رفعه ولا شك في انه كما يتوقف صدق اصل الايجاب على وجود الموضوع
كذلك يتوقف عليه صدق ضرورته بناء على ان الايجاب الضروري
اخص من مطلق الايجاب وما يتوقف عليه تحقق العام يتوقف عليه
تحقق الخاص وكما ان صدق اصل السلب لا يتوقف على وجود الموضوع
فكذا صدق ضرورته بمعنى عدم امكان الايجاب فامثال هذه السلوب ضرورية
للمعدوم الممتنع او الممكن من حيث انه معدوم من غير احتياج الى تقدير وجوده
بخلاف اللزوم المحتاج الى ذلك التقدير فلا اشكال نعم ههنا اشكال اخر هو
ان تعريف الضرورة بامتناع الانفكاك يستلزم الدور سواء اريد بالامتناع
ضرورة السلب او سلب الامكان الذي هو سلب الضرورة واجيب
بان المقام التنبيه على مفهوم الضرورة مع بداهتها وفيه بحث لانه
ان اراد ان مفهوم الضرورة بديهي جلي فهو لا يحتاج الى تنبيه وان اراد
انه بديهي خفي فلا يزول خفاؤه بالتعريف الدوري اذ الضرورة والامكان

والامكان والامتناع لما اخذ كل منها في مفهوم الاخرين لم يكن شيء منها
مزيلا للخفاء في الاخر كما لا يكون كاسبا له فلا يكون تعريفا حقيقيا ولا تنبيها نعم
لو كان مفهوم الضرورة بديهيا خفيا ومفهوم الامتناع الذي اخذ فيه الضرورة
بديهيا جليا لامكن زوال الخفاء لكن اخذ الخفي في مفهوم يوجب خفاءه ايضا
ولذا ذهب صاحب المواقف الى كون جميعها بديهية جلية حيث قال ان تصورات
الوجوب والامكان والامتناع بديهية ومن رام تعريفها فقد عرف كلا منها
اما باحد الاخرين او سلبه اذ لم يزد على ان يقول الواجب ما يمتنع عدمه او
ما لا يمكن عدمه فاذا قيل له ما الممتنع والممكن قال الممتنع ما يجب عدمه او
ما لا يمكن وجوده والممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه فيأخذ كلا من الثلثة
في تعريف الاخر وانه دور ظاهر فلا يكون هذه التعريفات حقيقية ولا
تنبيهية بالقياس الى شخص واحد لكن اظهرها الوجوب لانه اقرب
الى الوجود انتهى ويمكن تتميم الجواب المذكور بان مراده ان المقصود هو التنبيه
والارشاد على ان لفظة الضرورة موضوع لهذا المفهوم وهو بديهي جلي
كما ذهب اليه صاحب المواقف فيكون تعريفا لفظيا بلا دور واقول لا يخفى
على المتأمل انا لا ندري وجوب النسبة وضرورتها الا بان طرفها المخالف اعني
انفكاكها عن الموضوع مستلزم لواحد من المحالات البديهية البطلان عند العقل
كاجتماع النقيضين او ارتفاعهما ولا ندري امتناع النسبة الا باستلزامها
ذلك ايضا ولا ندري امكانها الا بان شيئا من طرفيها لا يستلزم ذلك ايضا
فالحق ان الامتناع اظهر من الكل لان ذلك الاستلزام من خاصة الممتنع ولانه ليس
ادراك الامتناع لطرف من النسبة بذلك الاستلزام برجوع الى طرفها
الاخر بخلافهما كما عرفت فقد اتضح كمال الاتضاح وجه تعريفهم الضرورة
بامتناع الانفكاك فضرورة النسبة الايجابية انما تصدق حيث يمتنع
النسبة السلبية ولا يمتنع الا فيما وجد الموضوع ولزمه المحمول ولذا اوجب
ضرورة الايجاب وجود الموضوع كنفس الايجاب وضرورة النسبة السلبية
انما تصدق حيث يمتنع النسبة الايجابية وانما تمتنع باحد الامرين اما

اما بانعدام الموضوع او بوجوده مع وجوب انفكاك المحمول ولذا لم
يتوقف صدق ضرورة السلب على وجود الموضوع كنفس السلب
فالتحقيق ما اشرنا من ان ضرورة النسبة للموضوع اعم مطلقا من لزومها
لانه متى كانت لازمة للموضوع كانت ضرورية له بذلك المعنى ولا عكس
اذ النسبة السلبية قد تكون ضرورية للمعدوم المطلق الذي ليس الموجود في
شيئ من الخارج والذهن من حيث انه معدوم مطلق ولا تكون لازمة له الا
من حيث انه مقدر الوجود لما عرفت ان معنى اللزوم اذا تحقق الملزوم
تحقق اللازم هذا فان قلت لا نسلم انه لا عكس لانه كلما كانت النسبة
السلبية ضرورية للمعدوم كانت لازمة لعدمه فان عدمه متحقق
في الواقع وان لم يتحقق نفس ذلك الموضوع المعدوم على ان عدم تحقق ذلك
الموضوع في الواقع مم لان كل موضوع متصور موجود في الذهن وقد يتحقق
الشيئ في نفس الامر في ضمن وجوده الذهني كما يتحقق في ضمن الوجود الخارجي
قلت اما دفع الاول فبان الكلام في ضرورة النسبة السلبية ولزومها لا
للموضوع المعدوم الذي هو مفهوم تصوري لا لعدمه الذي هو مفهوم تصديقي
ولا ننكر اللزوم بين تلك النسبة السلبية وبين عدم ذلك الموضوع
المعدوم وانما ننكر لزومها لنفس الموضوع المعدوم مع كونها ضرورية بالمعنى
المذكور نعم قد يطلق اللزوم على معنى الضرورة كما في قولهم الامكان لازم
لماهية الممكن والوجوب والامتناع لازمان لماهية الواجب والممتنع بالذات
مع تصريحهم بان هذه المفهومات معقولات ثانية لا تعرض للماهيات الا في
الذهن وسيجيئ تحقيقه واما دفع الثاني فبان ليس الوجود الذي يتوقف
عليه الايجاب دون السلب هو وجود الموضوع حال الحكم بل وجوده حال
اعتبار الحكم وسيجيئ تفصيل الفرق بين الوجودين فائدة قد عرفت ان مطلق
الضرورة مساوقة لمطلق الوجوب الشامل للوجوب بالذات والوجوب
بالغير وكل من القسمين اما وجوب ازلي واما وجوب فيما لا يزال سواء
في جميع اوقات ذات الموضوع او في بعض المعين او غير المعين الفصل

هو معنى ح

الثاني في تحقيق الضرورة لاجل الذات اي لاجل ذات الموضوع وماهية
المطلقة اعني الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن جميع الامور
الخارجة عنه وهي الماهية لا بشرط شيئ خارج عنها وهذه الضرورة هي
معنى الوجوب الذاتي وهي كون النسبة الايجابية او السلبية ممتنعة
الانفكاك عن الماهية المطلقة للموضوع اي كون النسبة بحيث لو فرضت
منفكة عن الموضوع بان يقع في نفس الامر نقيضها لزم مح في جميع الاحوال
الخارجة عنه المفروضة معه فالضروري بهذا المعنى يستحيل ان ينفك عن
الموضوع سواء شرط معه وجود امر خارج عنه او عدمه او لم يشترط كما في قولنا
الله عالم او حي بالوجوب الذاتي فان ثبوت العلم والحيوة وغيرهما من
الصفات القديمة ضروري للواجب تع سواء اخذ معه الامر الخارج او لم يؤخذ
فان قلت لا شك ان العدم خارج عن حقيقة الواجب مع انه لو فرض معدوما
لم يكن عالما او حيا بالضرورة لتوقف الايجاب على وجود الموضوع بداهة
قلت هذا وهم فاسد لان وجوده تع على رأي الحكماء عين ذاته تع وماهيته
وح لا يجوز انفكاكه عن الذات لا في الواقع ولا في التصور اذ لا يجوز العقل
انفكاك الشيئ عن نفسه وكذا على رأي الاشعري وعلى رأي جمهور المتكلمين
زائد على ذاته لكنه مقتضى الذات اقتضاء بحيث لا يمكن انفكاكه عنه في الواقع
وان امكن في التصور للمغايرة بين الذات والوجود لكن المتصور مح في
الواقع اذ لو امكن انفكاك الوجود عنه تع لم يكن واجبا بالذات بل ممكنا واللازم
بط بشهادة البراهين القاطعة الدالة على وجوب وجود واجب كذلك
من بين الموجودات واذا امتنع انفكاك الوجود عن ماهية الواجب تع
في الواقع فعلى تقدير فرض عدمه يلزم ان يكون موجودا ومعدوما معا لا ان يرتفع
عنه الوجود ويقع بدله العدم لان توارد الوجود والعدم وتعاقبهما انما يكون
فيما يجوز انفكاك الوجود وهو الممكن وهو ظ وكذا لو فرض وجود
الممتنع بالذات يلزمه اجتماع الوجود والعدم لا ان يرتفع عنه العدم ويقع بدله
الوجود ولذا ترى الحكماء والمتكلمين يقولون لو فرض عدم الواجب بالذات

او وجود الممتنع بالذات يلزم اجتماع النقيضين هما الوجود والعدم وهو ظ
لكل ذي ادراك الا يرى ان الممكن المأخوذ بشرط الوجود او بشرط الكتابة
مثلا لو فرض متصفا بنقيض ذلك الشرط يلزم اجتماع النقيضين فاذا كان
حال الماهية مع الشرط المفارق عنها كذلك فما ظنك فيما كان الشرط عين
الذات او مقتضاها اقتضاء تاما وبالجملة على تقدير فرض عدم الواجب بالذات
يلزم ان يكون عالما وحيا بالضرورة ايضا وغاية الامر لزوم صدق ايجاب العلم
وسلبه معا وذلك لا يقدح فيما قلنا لان عدمه مح يستلزم محالا اخر بخلاف
زوجية الاربعة فان ماهية الاربعة من حيث هي هي لما لم تكن علة وجودها
ولا مقتضية اياه لم يجب لها ثبوت الزوجية في جميع احوالها المفروضة معها
اذ لو فرضت انها معدومة في الخارج وفي جميع الاذهان لم يكن اربعة ولا زوجا
لانها على هذا التقدير تكون معدومة مطلقة ليس لها نحو من انحاء الوجود
فيمتنع ثبوت مفهوم من المفهومات فضلا عن ثبوت مفهوم الزوجية
لها وذلك لان ماهية الاربعة وكذا ماهية كل ممكن وممتنع كما لا يقتضي الوجود
الخارجي لا تقتضي وجودها في ذهن من الاذهان وانما يقتضيه ذات
الواجب تع المقتضية للعلم بكل ما يصح ان يعلم عند المتكلمين وذوات المبادي
العالية المقتضية للعلم الشامل ايضا عند الحكماء فبالنسبة الى ذات الاربعة
يمكن ان لا يكون اربعة ولا زوجا بان تكون معدومة مطلقا فقد ظهر مما ذكرنا
ان الوجوب الذاتي للنسبة الايجابية انما يتحقق فيما كان الوجود عين
ماهية الموضوع من حيث هي هي او مقتضاها بان يكون جزئها او
خارجا لازما لها فلا يكون ثبوت شيء لشيء من الممكنات والممتنعات واجبا
بالذات لان الوجود الذي يتوقف عليه تحقق الايجاب خارج عن ماهية
كل ممكن وممتنع وليس مقتضاها من حيث هي واذا لم يكن الوجود الموقوف
عليه مقتضاها فكيف يكون الايجاب المتوقف عليه مقتضاها بل الوجوب
المتحقق في جميع هذه المواد هو الوجوب بالغير سواء كان الواجب ثبوتا
في الخارج فقط كثبوت الاحراق والاضاءة للنار والشمس او ثبوتا في

قوله اقتضاء تاما الخ وهما اورده الحكماء
عليهم من ان وجوده تع لو زاد على ذاته
يلزم اما تقدمه على ذاته بالوجود واما اقتضاء
الماهية الغير الموجودة وجودها مانع
ان كل مقتضي موجود في مرتبة الاقتضاء
بداهة والكل فاسد فدفع بانه انما يتوجه
لو لم يكن ذلك الاقتضاء ذهنيا انتزاعيا
لا خارجيا وذلك مم لان الوجود الزائد
عندهم معقول ثان نعم يتوجه ذلك على
القائلين بكون الوجود الزائد من الاعيان
وثبوته للذات خارجيا كما لا يخفى تامل

في الذهن فقط كثبوت العموم والكلية للانسان الموجود في الذهن مجردا
عن العوارض المشخصة وكثبوت الوجوب والامكان والامتناع للواجب
والممكن والممتنع او كان ثبوتا في الخارج والذهن جميعا كثبوت الماهيات
واجزائها المحمولة لافرادها الموجودة في الخارج والذهن جميعا ضرورة
ان افراد الانسان الموجودة في الخارج وان افراده الموجودة في الذهن انسان
في الذهن اذ الحاصل في الذهن والحاصل في الخارج متحدان في الماهية عند
محققيهم وان اختلفا في العوارض المختصة بكل من الوجودين اعني الوجود
الخارجي والوجود الذهني الا يرى انا اذا تصورنا العنقاء بانها طائر كذا
يحصل في اذهاننا صورة هي صورة العنقاء بلا مرية ولما لم يوجد في
الخارج تحقيقا لم تكن عنقاء في الخارج فهي عنقاء في الذهن وكذا الكلام
في جميع الماهيات وكثبوت لوازم الماهيات لها اي لوازم كون الماهيات
تلك الماهيات كثبوت الزوجية للاربعة والفردية للخمسة اذ قد عرفت
ان الاربعة اربعة في الخارج والذهن لانها موجودة فيهما ويستحيل
سلب الشيء الموجود عن نفسه في ظرف الوجود ويلزمها على التقديرين
ان يكون زوجا فالزوجية لازمة لكونها اربعة سواء في الخارج او في الذهن
لكن كونها اربعة لما كان ايجابا يتوقف على وجودها ايضا اما في الخارج
او في الذهن فلم يكن الوجود الموقوف عليه مقتضى ماهيتها المطلقة لم يكن
زوجيتها واجبة لذات الاربعة بل بشرط الوجود المطلق ولذا حكم الشيخ
ابن سينا بان الزوجية لازمة للاربعة بشرط الوجود المطلق لا من حيث
هي هي وان سبق ذلك الى بعض الاوهام هذا الذي ذكرناه هو
بالنظر الى النسبة الايجابية واما النسبة السلبية فيتحقق فيها الوجوب
الذاتي سواء كان سلبا عن الواجب بالذات كقولنا الله تع ليس بجسم
بالوجوب الذاتي او سلبها من الممكن كما في قولنا لا شيء من الانسان
بفرس بالضرورة او سلبا عن الممتنع بالذات كقولنا ليس اجتماع
النقيضين حجرا بالضرورة اما الاول والثالث فظاهران لان الجسم والحجر

انسان في الخارج مع

من الماهيات الممكنة التي لا تقتضي ذاتها شيئا من الوجود والعدم فلو فرض
الواجب او الممتنع بالذات جسما يلزم انقلاب الواجب او الممتنع الى الممكن
ولا يجوز عقل اذ لو جاز عند العقل ان يكون ماهية واحدة واجبا بالذات
في وقت وممكنا وممتنعا في وقت اخر لانسد باب اثبات الصانع فالماهية
الواحدة لا يصدر عنها الا امر واحد هو اقتضاء الوجود او اقتضاء العدم
او عدم اقتضاء شيئ منهما عند الحق جميع العقلاء بداهة واما الثاني فلان
الفرسية مسلوبة عن الانسان بالضرورة في جميع احواله المفروضة معه اعني
سواء كان موجودة في الخارج او في ذهن من الاذهان او معدوما مطلقا
فيكون ضرورة ذلك السلب ضروريا لاجل الماهية المطلقة فيكون تلك النسبة
السلبية واجبة وجوبا ذاتيا اما ضرورة السلب على تقدير كونه موجودا
في الخارج او في الذهن فلانه كلما كان موجودا في احدهما كان انسانا في
ظرف الوجود وكلما كان انسانا فيه لم يكن فرسا اما الصغرى فلانه اذا كان
الانسان موجودا يصدق قولنا هذا الموجود انسان فلو لم يكن انسانا
يلزم اجتماع النقيضين ولذا قالوا لا يصح سلب الشيئ الوجودي عن نفسه واما
الكبرى فلان فصول انواع الحقيقية متضادة فلا يمكن اجتماعها في محل واحد في
زمان واحد فكلما كان الشيئ انسانا لم يكن فرسا او حمارا او غيرهما بالضرورة
والا لاجتمع الاضداد وهو محال ولقائل ان يقول ههنا بحث من وجهين الاول
ان الصهالة خارجة عن ماهية الانسان وعلى تقدير كونه صاهلا يكون فرسا
فلا يكون سلب الفرسية عنه ضروريا للماهية المطلقة لثبوتها على بعض
التقادير الخارجة عنها والجواب ان ذلك غير قادح في كون ذلك السلب
ضروريا للماهية المطلقة لان المراد من جميع الاحوال الخارجة المفروضة معها
هي الاحوال الممكنة الاجتماع مع الماهية ولا يأبى عنها ذات تلك الماهية بحيث
لو فرضت على تلك الحالة لم يلزم انقلابها الى ماهية اخرى ولا يمكن اجتماع
الصهالة مع الانسان لما عرفت من تضاد الفصول ولزوم انقلاب ماهية
الانسان الى الماهية الاخرى وبهذا يندفع ما اوردناه في صدر البحث بوجه اخر

اخر جيد لان العدم ليس من الاحوال الممكنة الاجتماع مع الواجب بالذات ولو
بالنظر الى ذاته بخلاف مطلق العدم بالنسبة الى ذات الاربعة على ما عرفت
الثاني ان تضاد الفصول ثم كيف ويجوز اجتماع النطق والصهالة في شخص
واحد بالنسبة الى قدرة الله تعالى والجواب ان ليس فصل الانسان مثلا مجرد
ما كان مبدأ للنطق مطلقا ولو كان مبدأ لشيئ اخر معه بل فصله ما كان مبدأ
للنطق فقط وفصل الفرس ما كان مبدأ للصهالة فقط وذلك لان الفصول
ماخوذة من الصور النوعية المقتضية لاشكال متضادة الا يرى ان الصورة
النوعية الانسانية تقتضي استقامة القامة والمشي على القدمين مع
النطق والصورة النوعية الفرسية تقتضي ما لا يمكن اجتماعه مما تقتضيه الصورة
الانسانية والحمارية ولذا حكموا بتضاد الصور النوعية فكذا الفصول الماخوذة منها
فقد ظهر بما حققنا ان سلب بعض الماهيات المتباينة عن بعض اخر كسلب
الفرسية والحجرية عن الانسان وبالعكس من لوازم الماهيات كزوجية الاربعة
وان لوازم الماهيات قسمان قسم لا ينفك عنها بشرط الوجود المطلق كالزوجية
والفردية وقسم لا ينفك عنها مطلقا ولو فرضت معدومة مطلقة كسلب بعض الماهيات
المتباينة عن البعض الاخر وكون القسم الثاني من اللوازم اما باعتبار ان تحقق الماهيات
في نفس الامر في ضمن احد الوجودين الخارجي والذهني موجب لتحقق ذلك السلب
في نفس الامر ايضا ان حمل اللزوم على المعنى المشهود اعني متى تحقق الملزوم
تحقق اللازم واما باعتبار ان ذلك السلب لا ينفك عنها في جميع الاحوال
المفروضة معها الممكنة الاجتماع معها ان حمل على معنى الضرورة اذ قد عرفت ان
امتناع انفكاك السلب يصدق حيث يكون الطرف المخالف الذي هو الايجاب
مستحيلا والحق وان هذا المعنى لا يتوقف على وجود الموضوع ولا على تقدير وجوده
الا يرى ان المعدوم المطلق من حيث انه معدوم مطلق يمتنع في حقه الايجاب
فيصدق السلب بالضرورة والا لارتفع النقيضان وهو محال لا يقال يجوز ارتفاع
النقيضين عن المعدوم لانا نقول النقيضان قد يطلق على المفهومين المتصادقين
كما في قولنا زيد قائم زيد ليس بقائم ولا يجوز العقل اجتماعهما ولا ارتفاعهما لا

قوله بل فصله الحقيقي لو اوجد الله تعالى حيوانا اجتمع فيه النطق والصهالة لكان من نوع ثالث
منه

لاعن موجود ولاعن معدوم ولذا كان حكما بديهيا وقد يطلق على المفهومين الّذين
التصوريين كالكاتب واللاكاتب ولا يجوز اجتماعهما ولا ارتفاعهما عن امر موجود
لكن يجوز ارتفاعهما عن المعدوم فانهما لا يثبتان في الخارج لما كان معدوما في الخارج
ولا يثبتان في الذهن لما كان معدوما في الذهن فالمعدوم في الخارج مثلا ليس بكاتب
في الخارج ولا لاكاتب فيه ايضا والنقيض بالاطلاق الاول يسمى نقيضا
سلبيا وبالاطلاق الثاني يسمى نقيضا عدوليا ولاجل ما ذكرنا حكموا بان
السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة المحمول والمراد ههنا عدم جواز ارتفاع
النقيضين بالاطلاق الاول كما لا يخفى وبهذا البيان اندفع ما يورد ههنا من
ان زوجية الاربعة لو لم تكن واجبة لاجل ذات الاربعة لامكن سلبها عنها بالنظر
الى ذاتها فيندرج الازواج في عنوان قولنا كل ما ليس بزوج فرد لان المعتبر
في عقد الوضع هو الامكان الذاتي لصدق العنوان كما اعتبره الفارابي وسيجيء
تحقيقه وذلك الاندراج بط ضرورة وخلاصة الاندفاع انه انما يلزم الاندراج
المذكور لو كان العنوان هناك مجرد سلب الزوجية وليس كذلك بل العنوان
مشتمل ايضا على مفهوم وجودي هو الموصول فلا يمكن صدقه الا على امر
موجود في الخارج او في الذهن وكلما كان الزوج موجودا في الخارج او في الذهن صح لم يكن متصفا باللازوج والا اجتمع النقيضان
التصوريان اعني الزوج واللازوج وهو مح كما عرفت بقي ههنا ابحاث شريفة
الاول انا لا نم ان الوجوب الذاتي لا يتحقق في ثبوت شيء من المفهومات لشيء من
الممكنات والممتنعات كيف ولو اخذ الممكن بشرط الوجود الخارجي او بشرط
ما يوجبه كما في قولنا النار بشرط الوجود الخارجي حارة بالضرورة والكاتب
بشرط كونه كاتبا او كونه متحرك الاصابع هو متحرك الاصابع بالضرورة او اخذ
بشرط الوجود ~~المطلق~~ بشرط ما الذهني او بشرط ما يوجبه كما في قولنا الانسان
بشرط الوجود الذهني معلوم بالضرورة او بشرط العموم كلي بالضرورة
او اخذ بشرط الوجود المطلق او بشرط ما يوجبه كما في قولنا الاربعة بشرط
كونها موجودة في شيء من الخارج والذهن زوج بالضرورة او بشرط كونها زوجا
منقسمة الى متساويين بالضرورة لم يكن انفكاك المحمول عنه في جميع احواله

احواله المفروضة معه فيكون ثبوته له واجبا بالذات والجواب ان الممكن المأخوذ
مع ذلك الشرط مما يستحيل انفكاك الوجود عنه حتى لو فرض معدوما يلزم اجتماع
النقيضين هما الوجود والعدم على ما عرفت فيكون ذلك الممكن بهذا الاعتبار
واجبا بالذات لان الوجود يكون جزء الماهية الاعتبارية او خارجا لازما لها
في جميع احوالها وكذا الممتنع المأخوذ بشرط الوجود الذهني او بشرط ما يوجبه
ولا يلزم منه تعدد الواجب الحقيقي بالذات لان الماهية المأخوذة مع ذلك الشرط
ماهية اعتبارية لا وجود لها في الخارج بل في محض الاعتبار ولا يدوم لها
ذلك الاعتبار الذي هو منشاء اقتضاء الوجود والواجب الحقيقي من كان
موجودا في الخارج وامتنع انفكاك الوجود عن ماهيته المطلقة سواء اخذت
مع شرط شيء او لا كما عرفت وبالجملة مرادنا من الواجب بالذات في هذا البحث
ما لا يمكن انفكاك الوجود عنه سواء كان حقيقيا او اعتباريا فهو اعم من الواجب
الحقيقي بالذات فلا اشكال البحث الثاني ان الماهيات ليست مجعولة
انما المجعول وجودها في الخارج او في ذهن من الاذهان على القول بالوجود
الذهني كما هو تحقيق الحكماء وبعض المتكلمين كالامام الغزالي والامام الرازي
والسعد التفتازاني والشريف الجرجاني والمحقق الدواني وغيرهم من المحققين
فذلك يقتضي ان يكون ثبوت الماهيات لانفسها وثبوت اجزائها المحمولة لها
بذواتها لا بواسطة جعل وايجاد فكون الانسان انسانا او ناطقا وحيوانا وجسما
وجوهرا مثلا ليس بجعل جاعل بل لاجل ذات الموضوع اي لماهية الانسان
المطلقة ويدل عليه قول الشيخ الرئيس ابن سينا ما جعل الله المشمش مشمشا
ولكن جعله موجودا حين سئل عنه وكان يأكل المشمش والجواب عنه ان ليس
مراد الشيخ واعوانه ان ثبوت الماهيات لانفسها مقتضى ذواتها والا لكان جميعها
واجبة بالذات لما مر غير مرة ان مطلق الثبوت يتوقف على وجود الموضوع له
فلو اقتضت ذواتها ذلك الثبوت لكانت مقتضية لوجود ذاتها ايضا فيلزم ذلك
وهو ضروري البطلان بل مراده يحتمل امورا ثلثة الاولى ما ذكره بعض المحققين
الشارح الجديد للتجريد من ان مراده بيان المتعلق الاولى للجعل والايجاد بانه الوجود

جميعها

لا الثبوت المذكور المتوقف على الوجود فالفاعل جعل المشمش مثلا موجودا
وبهذا الجعل صار شيئا وجسما وجوهرا ايضا من غير احتياج ثبوت هذه
هذه الماهيات الى تأثير جديد اذ الجعل واحد والمجعول متعدد لكن تعلق
ذلك الجعل بالوجود اولا وبالذات وبالبواقي المتوقفة على الوجود بواسطة الثاني
ما ذكره المحقق الدواني هناك من انه اشارة الى القول بان المجعول هو نفس
الماهية لا وجودها وحاصله ان الجعل قسمان الاول اختراعي وهو افاضة الاثر
على قابل كالصور والاعراض على مادة قابلة ومن هذا القبيل جعل الموجود الذهني
خارجيا وهذا التأثير بخصوصه يستدعي مجعولا ومجعولا اليه والثاني ابداعي
وهو ايجاد الايس عن الليس بمعنى الايجاد من كتم العدم ولا يقتضي مجعولا
ومجعولا اليه بل هو بسيط مقدس عن شوائب الكثرة مستغن عن قابل
متعلق بذات الشيء فقط وهذا هو التأثير الحقيقي في الشيء والاول هو بالحقيقة
تأثير في بعض اوصافه اعني كونه شيئا آخر هو الموجود او غيره فاثره بالذات
هو ذلك الاتصاف ومراد الشيخ من قوله ما جعل الله المشمش نفي الجعل
الاول الاختراعي عن ماهية المشمش لان الماهية ليست مجعولة اياها
بل مجعولة في نفسها لان ما يفيده الفاعل شيئا يجب ان يكون له وجود حتى يمكن
ان يفيده شيئا ولا يلزم من عدم جعل المشمش مشمشا عدم جعل المشمش
في نفسه قال الله تعالى وجعل الظلمات والنور ومن قوله بل جعله موجودا اثبات
الجعل الثاني الابداعي تعبيرا عنه بلازمه لان جعله في نفسه مستلزم جعله موجودا
وذلك الاثبات لان الجعل منقسم في القسمين فلما بطل الاول تعين الثاني ولا
ولا يقدح فيه صحة ان يقال جعل الله تعالى متصفا بالوجود لما عرفت من الاستلزام
كما لا يقدح في قول القائلين بان الاثر الاولى للجعل هو الاتصاف بالوجود بمعنى جعله
في نفسه لا بمعنى جعله شيئا لئلا يلزم التسلسل الخ صحة ان يقال جعله الله تعالى متصفا
بالاتصاف بالوجود او متصفا بذلك الاتصاف وهكذا فكما ان الاثر الاولى عندهم
للجعل هو ذلك الاتصاف والاتصاف الآخر مترتبة عليه كذلك الاثر الاولى
عند الشيخ واتباعه هو نفس الماهية وصحة انتزاع الاتصاف مطلقا مترتبة

جعل مع

ابداعي

40

مترتبة عليه ~~كذلك الاثر الاولى عند الشيخ~~ هذا تحرير كلامه وتلخيصه بوجه اتم
واقول فيه بحث من وجوه اما اولا فلان ايجاد المشمش بافاضة الصورة
المشمشية على مادته التي هي العناصر وهيولاها وكذا الظلمة والنور
كيفيتان عارضتان للهواء ولما استحال وجود الصورة والعرض بدون المحل
وفاقا بين الحكماء فقد كان هذه الاشياء مسبوقة بمادة قابلة والابداع مفسر
بالايجاد من غير سبق مادة فيكون جعل هذه الاشياء اختراعيا كيف والمشمش
الذي نأكله حادث وكل حادث عندهم مسبوق بمادة ومدة بل الابداعي عند
الحكماء منحصر في جعل المجردات لا يقال غاية ما ذكرتم كون جعل المواد متصورة بصورة
مشمشية وجعل الهواء مظلما او مضيئا اختراعيا لا كون جعل ماهيات هذه الاشياء
فانها غير موجودة قبل افاضة الصورة وايجاد الظلمة والنور فلا يمكن ان يفيدها
الفاعل شيئا كما دل عليه كلامه ونهاية الامر كون الاختراعي مستلزما للابداع
بدون العكس لانا نقول مطلق المسبوقية بالمادة يخرج جعلها عن الابداعي وتدخله
في الاختراعي والا فايجاد السرير المسبوق بمواد الاخشاب والاحجار لا
يكون ابداعيا ايضا لان ذات السرير مثلا غير موجودة قبل وجود صورته فلم
يكن الفاعل مفيدا الصورة للسرير بل انما افادها للمواد وكذا غيره فيلزم ان لا
يوجد ابداعي واما ثانيا فلان قوله ومن هذا القبيل جعل الموجود الذهني الخ
مستلزم لنفي الابداعي رأسا فان جميع ما يوجده الفاعل حاصل في علمه لاستحالة الايجاد
بدون العلم بما يوجد بل الحق ان الابداعي منحصر في الايجاد بدون سبق مادة خارجية
واما ثالثا فلان القول بان المرتب على الجعل نفس الماهية لا وجودها الذي هو معقول
ثان غير موجود في الخارج قطعا كثبوته للماهية انما يصح على القول بكون وجود الممكنات
عين ذواتها لا زائدا عليها لا على القول بكونه زائدا عليها كما ذهب اليه الشيخ
في كتبه وجمهور الحكماء القائلين بالوجود الذهني وذلك لان ماهية كل حادث موجودة
في علم فاعله الذي هو الواجب تعالى ازلا وابدا ولا تغير لها بعد الوجود ومن البين
ان ذلك الحادث يتصف بآثار خارجية بعد وجودها ولا يتصف بها قبل وجوده
فنقول تلك الماهية المشتركة بين حالتي الوجود والعدم ان لم يحدث فيها

قوله واما ثالثا الا يقال وامان ابعا فلان الجعل هو الايجاد
فلا يتصور تعلقه بنفس الماهية مع قطع النظر عن الوجود
وبعد تعلقه بها باعتبار الوجود ينقلب الابداع اختراعيا
فليس للجعل قسمان لانا نقول نعم لا يتصور تعلقه بالماهية
من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوجود او ثبوت غيره لها
كما في جعل الماهية شيئا آخر لكن الملحوظ قصدا او بالذات هو
نفس الماهية والوجود ملحوظ تبعا وانه للملاحظة ومرآة
لتعرف حاله وفي الاختراعي يعني جعلها موجودة كون الماهية
ومفهوم الوجود ملحوظ قصدا وبالذات والملحوظ تبعا واله
للملاحظة هو ثبوت الوجود لها ولمثل هذا قال الامام الفخر
تقدير الخبر في كلمة التوحيد من مثل موجود او ممكن خطاء
لان المقصود نفي ذوات الالهة غير الله تعالى لا نفي الامكان
او الوجود عنها مع ان النفي لا يتصور تعلقه بالماهيات
الا باعتبار الوجود او الثبوت لا من حيث هي هي

في الابداع

قوله وذلك لان ماهية كل الخ هذا انما يفيد زيادة
الوجود في الحوادث لا في جميع الممكنات الا ان يقال ثبوت تلك
الزيادة لعدم اقتضاء الذات اياه وهو موجود في كل
ممكن فاذا ثبت زيادة في البعض ثبت زيادته في
الكل وايضا نقول لو كان الوجود الخارجي عين الماهية
لكان الوجود الذهني عينها ايضا اذ الفرق بين الوجودين
تحكم فيلزم ان يكون الوجود الذهني عين الوجود الخارجي
بحكم القياس المساواة وهو سفسطة والا لكان
تصور الشيء ايجادا له في الخارج كما لا يخفى منه

فيها حالة زائدة اصلا يلزم اختصاص تلك الآثار بها فى وقت دون وقت
من غير مخصص فيها وذلك تحكم بط عند جميع الحكماء وان حدثت فيها حالة زائدة
بها تصير تلك الماهية متصفة بآثار خارجية يستتبعها بعد حدوثها لا قبله فتلك
الحالة الحادثة هو المسمى بالوجود الخارجى وهو متعلق الجعل لا نفس الماهية
الموجودة فى العلم الازلى الابدى الثابتة فى نفسها فى ذلك الوجود العلمى ثبوتا
ضروريا سرمديا واما قوله لان ما يفيده الفاعل شيئا يجب ان يكون له وجود
الخ فانما يستدعى وجوده فى علم الفاعل لا فى الخارج اذ لم لا يجوز ان يجعل الله تع
الماهية الموجودة فى علمه بحيث تصير مبدأ لآثار خارجية ولو عند تمام استعدادها
على زعم الحكماء لا يقال هذا الكلام منه مبنى على مقدمة بديهية هى ان ثبوت
الشئ للشئ يتوقف على وجود المثبت له فى ظرف الثبوت وافادة الفاعل للماهية
شيئا فى الخارج يستلزم ثبوت الشئ المفاد لها فى الخارج ايضا لانا نقول ذلك
المحقق قدح فى عبارة التوقف المأخوذة فى تلك المقدمة فى بعض كتبه وغيرها
الى عبارة الاستدعاء والاستلزام بناء على ان القدر البديهى ذلك لا التوقف الموجب
لتقدم الموقوف عليه ذاتا فح يجوز ان يكون وجود الماهية فى الخارج واتصافها بالشئ
المفاد فى الخارج كلاهما معلولا لعلة واحدة هو الجعل الواحد بحيث لا تقدم بينهما اصلا
الثالث ما نقول من ان مراده بقوله ما جعل مشمشا بيان ان المرتب على الجعل ليس
نفس ماهية المشمش تعبيرا عنه باقرب عوارضه لان ثبوت الشئ لنفسه
اقرب اليه من ثبوت غيره به وانما نفاه لما اشرنا من انها ثابتة لنفسها ثبوتا
ضروريا سرمديا فى ضمن وجودها العلمى الازلى الابدى باقتضاء ذات الواجب
تع ذلك الوجود والثبوت لا باقتضاء ذات تلك الماهية واذا كانت ثابتة
لنفسها بذلك الاقتضاء السرمدى ونفسها مترتبة على ذلك الاقتضاء ايضا
فكيف يكون مترتبة على الجعل مرة اخرى وكيف يجعلها الجعل ثابتة لنفسها مرة
اخرى وهل هذا الا تحصيل الحاصل وتحقيق ذلك ان ذات الواجب تع لما اقتضى
العلم المحيط بكل ما يصح ان يعلم فقد اقتضى صورا ادراكية حاضرة بذواتها
عنده تع لا بصورها المنتزعة منها وان كان صدور بعضها عن الذات مشروطا

مشروطا بصدور البعض الآخر على زعم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
وليس ذلك الاقتضاء جعلا لاتفاق الحكماء والمتكلمين على انه تع موجب فى علمه
لا مختار فيه بشئ من معنيى الاختيار لان الحاصل بكل منهما يجب ان يكون مسبوقا
بمشيته وارادته وهى مسبوقة بالعلم فيلزم الدور او التسلسل كما اشار اليه
المحقق الدوانى فى شرح العقائد وشيدنا اركانه فيما علقناه على حاشية ابى الفتح
للتهذيب وان توهم بعض المحققين هناك ان الاختيار بالمعنى الاعم المفسر
بقولهم ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل يجامع مطلق الايجاب وان لم يكن مسبوقا
بالمشية وتلك الصور الادراكية سواء كانت بذواتها كما ذهب اليه افلاطون
وهى المثل الافلاطونية وان اولها بعضهم بالمجردات المسمات بارباب الانواع
او كانت مرتسمة فى العقل الفعال كما ذهب اليه جمهور الحكماء هى بعينها
ماهيات الاشياء عند تحقيق الحكماء ولو كانت من الماهيات الفرضية لصحة
تعلق الحكم العلمى بها بطريق الفرض واذا كان جميع الماهيات موجودة
بالضرورة الازلية الابدية الناشئة عن ذات الواجب تع كانت مترتبة على
اقتضاء الذات وثابتة لانفسها فى هذا الوجود العلمى بالضرورة السرمدية
ايضا لما تقرر ان الموجود فى ظرف لا يصح سلبه عن نفسه فى ذلك الظرف
وان مراده من قوله بل جعله موجودا بيان ان المترتب على الجعل هو الوجود
الزائد على ماهية كل ممكن كما اشرنا سواء كان وجودا فى الخارج او وجودا فى الذهن
من اذهان المخلوقين فان الكل مترتب على الجعل والافاضة بالاختيار بالمعنى الاعم
على مذهب الحكماء فان قلت ان حمل كلام الشيخ على الثبوت والوجود العلميين
بطل الحكم بترتب الوجود العلمى الازلى على الجعل لما ذكرتم بعينه وان حمل على الخارجيين
بان يكون مراده ما جعل الله المشمش مشمشا فى الخارج بل جعله موجودا فيه
بطل الحكم بعدم ترتب الثبوت الخارجى على الجعل كيف والمعدوم فى الخارج مسلوب
عن نفسه فيه فيكون ثبوتها لنفسها فى الخارج مترتبا على الجعل كوجودها الخارجى
اذ لو لم يوجدها الفاعل فى الخارج لم تكن موجودة فيه ولا ثابتة لنفسها فيه قطعا
وان حملا على المطلقين بطل الحكمان المذكوران وان حمل احدهما على الخارجى

او المطلق و الاخر على ما يخالفه كان ذلك كما اذ الظاهر ان يتوارد النفي و الاثبات على
المتماثلين قلت نختار ان المراد هو المطلق اذ لا وجه لتخصيص المجعولية بالوجود
الخارجي لكن قد اشير الى ان حقيقة النزاع بين الفريقين هو ان المترتب على الجعل
هو نفس الماهية او وجودها فبهذه القرينة حملنا قوله ما جعل الله المشمش مشمشا
على نفي ترتب نفس الماهية بطريق الكناية تعبيرا باقرب العوارض فمآل كلامه
الى ان يقال ما ترتب على الجعل نفس ماهية المشمش وغيرها من الممكنات
لا في الوجود العلمي و لا في الوجود العيني بل وجودها في الخارج او في الذهن و لا بطلان
في الحكم الثاني الايجابي لان غايته ان يستلزم قولنا كل مجعول موجود وهذه الموجبة
الكلية لا تنعكس الى نفسها و لا في الحكم الاول السلبي لان نفس الماهية لم
يترتب على الجعل لا في الوجود العلمي الازلي لما عرفت و لا في الوجود العيني
و الا لكانت تلك الماهية المترتبة على الجعل في ضمن الهوية الحادثة مغايرة
بالذات للماهية العلمية الازلية وهو باطل عند محققي الحكماء القائلين بالوجود
الذهني و باتحاد الماهية العلمية و الخارجية بالذات بل المترتب على الجعل ليس الا صح
ما يعرض تلك الماهية من وجودها في الخارج او في الذهن من اذهان المخلوقين
و ما يتفرع عليها كثبوتها لنفسها في الخارج او في ذلك الذهن فلم يمكن ترتب نعم صح
نفس الماهية على الجعل على مذهب المنكرين للوجود الذهني كجمهور المتكلمين
و اما على مذهب القائلين بالوجود الذهني فلا مساغ للقول بترتب نفس
الماهية على الجعل و لا بالقول بكون وجود الممكن عين ذاته كما لا يخفى فافهم هذا
الكلام اذ قد زل فيه اقدام اعلام بعد اعلام البحث الثالث لو كان سلب
بعض الماهيات المتباينة عن بعض اخر منها واجبا كان ثبوت بعضها لبعض
ممتنعا بالذات فما معنى قولهم بانقلاب بعضها بعضا كانقلاب الماء هواء و النطفة
انسانا الجواب ليس معنى قولهم ان الماء مثلا بجميع اجزائه اعني بهيولاه
و صورته الجسمية و النوعية يصير هواء بجميع اجزائه ايضا فانه ممتنع
بالذات قطعا بل معناه ان هيولى بعض الانواع العنصرية تصير هيولى نوع
اخر منها و ذلك بان يفسد الصورة الجسمية و الصورة النوعية الهوائية

المائية بتأثير الحرارة في الماء مثلا فيفيض على هيولاه صورتان اخريان اعني الصورة الجسمية والصورة النوعية صح

الهوائية مثلا و ذلك لان الماء اذا انقلب هواء فاما ان ينعدم بجميع اجزائه وهو باطل
لان الهواء موجود من كتم العدم فلا يصح كونه منقلبا من الماء و الا لكان كل موجود
من كتم العدم منقلبا عن كل معدوم وهو فاسد و اما ان لا ينعدم شيء من اجزائه
وهو ايضا باطل لانه حينئذ ان صدق عليه كل من الحقيقتين قبل الانقلاب و بعده
جميعا لزم اجتماع الفصول المتضادة في زمان واحد في محل واحد و ان اختص
صدق احديهما عليه قبل الانقلاب وصدق الاخرى بما بعده لزم ان يكون
كل منهما عرضا مفارقا عنه اذ قد فارق عنه احديهما قبل الانقلاب و الاخرى
بعده فلا يكون شيء منهما حقيقة له وقد فرض ان كلا منهما او احديهما حقيقة
له هف فقد ثبت ان الانقلاب لا يكون الا بانعدام بعض الاجزاء دون
بعض ليكون الجزء الباقي مشتركا بين الحقيقتين ومصححا للحكم بالانقلاب وقالوا
فرد صح ذلك الجزء المشترك هو الهيولى وليس هناك فرد يخرج من احدى الحقيقتين و
يدخل في الاخرى بل غايته ان لكل من الماء و الهواء فردين موجودا في الخارج ومعدوما
فيه فقبل الانقلاب فرد الماء موجود و يصدق عليه الماء في الخارج صدقا ضروريا ضرورة
ذاتية و لا يمكن صدق الهواء عليه و لو بالامكان الذاتي وفرد الهواء معدوم و لا يصدق
عليه الهواء في الخارج فضلا عن صدق الماء و ان وجد في الذهن يصدق عليه الهواء في
الذهن صدقا ضروريا بالضرورة الذاتية لما اشرنا ان الماهيات تصدق على افرادها بالضرورة
في كل من الخارج و الذهن و بعد الانقلاب ينعكس الامر في الوجود و العدم و الصدق
و عدم الصدق نعم هيولى ماء خرجت عن كونها هيولى ماء و دخلت في هيولى
الهواء ليس هذا خروجا عن احدى الحقيقتين و دخولا في الاخرى لما تقرر لكن صح
عندهم ان هيولى العناصر و العنصريات مشتركة فليس هيولى الماء
حقيقة مباينة لهيولى الهواء و النار و التراب بل لهيولى سائر المركبات
العنصرية بل الكل حقيقة واحدة و ان عرض لاجزائها بسبب قربها في الفلك وبعدها
استعدادات مختلفة بها يفيض عليها صورة نوعية تناسبها **الفصل الثالث**
في تحقيق الضرورة الازلية وهي امتناع انفكاك النسبة الايجابية او
السلبية عن الموضوع سواء كان ذلك الامتناع ناشيا من ذات الموضوع

او لا لكن بشرط ان يكون ذلك الامتناع ازلا وابدا لا ازلا فقط كما في ضرورة
سلب الوجود الخارجي وتوابعه عن الحوادث فانه ازلي وليس بابدي
ولا ابدا فقط كما في ضرورة اثبات الوجود الخارجي ولوازمه الابدية للنفوس
الناطقة عند من يقول بحدوثها وعدم فنائها ابدا واما عند من يقول بقدمها
كافلاطون ومن تبعه ففي وجودها ضرورة ازلية كسائر قدماء الممكنات
لما اشرنا ان الضرورة الازلية لا يجب ان يكون ناشئة عن ذات الموضوع
بل يجوز ان يكون ناشئة عن امر خارج هو الواجب او ما ينتهي اليه وستعرف
ان هاتين الضرورتين اعني الضرورة الازلية الغير الابدية والضرورة
~~الازلية الغير الابدية~~ الابدية الغير الازلية مندرجان في الضرورة الذاتية
ثم انك عرفت ان معنى امتناع انفكاك النسبة الايجابية عن الموضوع ان لا
يصدق بالضرورة في حقه النسبة السلبية وهذا المعنى صدقه على وجود يتوقف
الموضوع كصدق نفس الايجاب وان معنى امتناع انفكاك النسبة السلبية
عن الموضوع ان لا يصدق في حقه بالضرورة النسبة الايجابية وان صدق هذا
المعنى لا يتوقف على وجود الموضوع كنفس السلب وقولنا ازلا وابدا ظرف
للامتناع لا للنسبة كما ان التوقيتات الاتية الواقعة في النعريفات الاتية ظروف
للامتناع اعني لضرورة النسبة لا لنفسها ومعنى ضرورتها ازلا وابدا استمرار
تلك الضرورة من الازل الى الابد بحيث لا تزول في شيء من الازمنة الممتدة الى
جانبي الازل والابد كما هو الظاهر فلا يتحقق الضرورة الازلية في مثل قولنا
طلوع الشمس مضيء للعالم بالضرورة ولو كان العالم قديما على زعمهم الفا[سد]
لان الطلوع يعدم في الليالي فلا يثبت له الاضاءة المتوقفة على الوجود فضلا عن
ضرورتها فلا استمرار للضرورة فيما بين الازل والابد فلا توجد الضرورة الازلية
وان عاد الطلوع في ايام غير متناهية في شيء من الجانبين فالضرورة الازلية
بهذا المعنى اعم من وجه من الوجوب الذاتي لتصادقهما في اثبات كل كمال له تعالى
وسلب كل نقصان عنه تعالى وفي سلب بعض الماهيات المتباينة عن بعض اخر
وكذا كل سلب يستلزم ايجابه في وقت ما محالا بالذات وصدق الضرورة الازلية

سيعرف تحقيقه في بحث الضرورة الذاتية

بدونه
الازلية بمعنى الوجوب الذاتي في اثبات الوجود للصفات الذاتية الزائدة على ذات
الواجب تعالى على مذهب المتكلمين وفي اثبات الوجود للعقول العشرة والافلاك
والفلكيات وغيرها من البسائط العنصرية وقدماء الممكنات وفي ثبوت
ماهياتها او اجزائها المحمولة ولوازمها لها الا بشرط الوجود معها جميع ذلك على
زعم الحكماء وصدق الوجوب الذاتي بدون الضرورة الازلية في ثبوت الماهيات
الحادثة واجزائها ولوازمها لافرادها الماخوذة بشرط الوجود او بشرط ما يوجب
الوجود كشرط العلة التامة وكشرط الكتابة في ثبوت تحرك الاصابع وكشرط
القيام في ثبوت القيام لما عرفت ان انفكاك المحمول عن الموضوع الماخوذ بواحد
من هذه الشروط يستلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما ومن ههنا يعلم ان
الضرورة بشرط الوصف العنواني او بشرط المحمول قد تندرجان في
الوجوب الذاتي بالنسبة الى الافراد الاعتبارية واعلم ان ما ذكره المحقق الدواني
من ان الامكان الذاتي انما ينافيه الضرورة الازلية يدل على ان الضرورة الازلية
عبارة عن الوجوب الذاتي لانه المنافي لذلك الامكان وليس كذلك نعم لو
كانت الضرورة الازلية اعم مطلقا من الوجوب الذاتي لا مطلقا لامكن ان يحمل
الضرورة الازلية في كلامه على فردها الاكمل لكن عرفت انه ليس الامر كذلك
ايضا ولم يطلقوا الامكان الذاتي على معنى سلب الضرورة الازلية بل على معنى
سلب الوجوب الذاتي وعلى عدم اباء الذات وابى الامر الخارج وما لها واحد
كما ستعرف في الفصل الرابع في تحقيق الضرورة الذاتية وهي امتناع انفكاك
النسبة الايجابية او السلبية عن الموضوع ما دام ذلك الموضوع موجودا سواء
كان الحكم الايجابي او السلبي على موجود في الخارج تحقيقا في الخارجية او تقديرا
في الحقيقية او على موجود في الذهن ولو فرضا في الذهنية وسواء كان
ذلك الامتناع مقتضى ماهية الموضوع من حيث هي هي او مقتضى امر خارج
وسواء كان ازلا وابدا او ازلا فقط كقولك لا شيء من الاجسام الحادثة بمتحيز
في الازل بالضرورة ما دامت موجودة او ابدا فقط كقولك النفوس الناطقة
مجردة عن المادة اي الهيولى بالضرورة ما دامت موجودة في الخارج على القول

من ح
ذكره في شرح التهذيب في تحقيق الضرورة المطلقة
أن ح

بجدونها كما هو المطابق لقول المتكلمين بان الارواح حادثة ابدية وان كانت
اجساما لطيفة بقدر الهيكل المحسوس عندهم وقولهم مادام الموضوع موجودا
لاخراج الضرورة في وقت معين او غير معين من اوقات وجود الموضوع
كما في المشروطة والمنتشرة على ما سيجيء فالضرورة الذاتية اعم مطلقا من
الضرورة الازلية اذ الازلية تستلزمها بدون العكس لتحقق الذاتية بدون
الازلية في ثبوت لوازم الوجود الخارجي كالحرارة والبرودة للنار والماء
ولوازم الوجود الذهني كالكلية والجزئية ولوازم الوجود المطلق كالزوجية
للاربعة والفردية للخمسة اذا ثبت تلك اللوازم للممكنات الحادثة ومن
قبيل لوازم الوجود المطلق ثبوت الذاتيات لافرادها كما في كل انسان حيوان
او ناطق او جسم او جوهر لما عرفت ان ذات الشيء لا تنفك عن نفسها
اينما كانت سواء كانت في الخارج او في الذهن فهي ثابتة لافرادها بالضرورة
مادامت تلك الافراد موجودة سواء في الخارج او في الذهن وكذا هي اعم
مطلقا من الضرورة لاجل الذات اي من الوجوب الذاتي ادس تحققها الوجوب
الذاتي اذ متى تحقق الوجوب الذاتي تحقق الضرورة الذاتية بدون العكس
كما في ثبوت لوازم الوجود الخارجي او الذهني للممكنات الموجودة الغير المحوجة
مع شرط الوجود وكذا ثبوت لوازم الوجود المطلق لتلك الممكنات لما عرفت

قوله كالحرارة فان قلت لا فرق بينها وبين الزوجية فان كلا منهما كما توجد في الخارج توجد في الذهن اذ قد تتصور الحرارة مع النار فجعل الزوجية من لوازم الوجودين وجعل الحرارة من لوازم الوجود الخارجي تحكم بل الابعد جعل شيء منهما من لوازم الذهني اذ كما يتصور النار مع الغفلة عن حرارتها كذلك يتصور الاربعة مع الغفلة عن زوجيتها فلا يكون شيء منها لازما بحسب الوجود الذهني قلت المراد من الزوجية والحرارة هما الموجودتان بذاتيهما سواء كانت موجودتين بصورتيهما او لا فاذا تصورت اربعة من العقول العشرة او اربع شموس فالزوجية عارضة لها في الذهن بذاتها وان غفلت عنها واما الحرارة فانما توجد في الجسم الموجود في الخارج بذاتها لا في الجسم الموجود في الذهن وان وجدت فيه بصورتها كما عرفت ذلك فان الكل الناس عنه غافلون كما لا يخفى منه

وههنا ابحاث البحث الاول انكم قد ذكرتم من قبل ان الضرورة بشرط الوصف
العنواني او بشرط المحمول قد تكون مندرجة في الوجوب الذاتي فلا يصح القول
ههنا بان الوجوب الذاتي اخص مطلقا من الضرورة الذاتية والا لصدقت الضرورة
الضرورة الذاتية في قولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة وهو باطل فان ضرورة
التحرك له انما هي وقت الكتابة لا مادام موجودا والجواب ان للكاتب
افرادا حقيقية هي زيد وعمرو وبكر وغيرهم مما لم يؤخذ بشرط شيء وافرادا
اعتبارية هي زيد المأخوذ بشرط الكتابة وعمرو المأخوذ بذلك الشرط وهكذا
فبالنظر الى الافراد الحقيقية كما لم يتحقق في المثال المذكور الضرورة الذاتية لم يتحقق
الوجوب الذاتي وهو ظ وبالنظر الى الافراد الاعتبارية كما تحقق الوجوب الذاتي

الذاتي تحقق الضرورة الذاتية للقطع بان تحرك الاصابع ضروري لتلك الافراد
الاعتبارية مادامت موجودة في الخارج ولا تكون موجودة الا عند وجود مجموع
ذواتهم وكتابتهم واذا انقطع الكتابة عنهم فقد انعدم الافراد الاعتبارية وان لم تنعدم
الافراد الحقيقية وقس عليه سائر الامثلة لا يقال لا نم ان تلك الافراد الاعتبارية
يتحقق فيها الوجوب الذاتي كيف وماهيتها المطلقة ليست الا ماهية الانسان
وهي لا تقتضي التحرك الاصابع بداهة لانا نقول بل ماهيتها ماهيتها المطلقة
هي الماهية الانسانية المأخوذة بشرط الكتابة ايضا فتلك الماهية لما اشتملت
على شرط الكتابة الموجبة لتحرك الاصابع كان ملزوم التحرك جزءا منها لا خارجا عنها
فيمتنع لاجل تلك الماهية الاعتبارية انفكاك تحرك الاصابع عنها ولو قطع النظر
عن جميع الامور الخارجة عنها والا لزم اجتماع التحرك وعدمه لان لا يرتفع عنه التحرك
ويقع بدله عدمه كما اشير اليه فيما سبق وسيجيء الاشارة اليه في كلام المحقق
الدواني البحث الثاني انهم اوردوا على هذا التعريف بانه غير صادق على ضرورة
السلب عن المعدوم في جميع اوقات عدمه كما في قولك لا شيء من اجتماع النقيضين
او الضدين بكاتب او متحيز او مرئي بالضرورة الذاتية وليس شريك الباري
ببصير او سميع او عليم بالضرورة الذاتية وهكذا وبالجملة هذا التعريف يستدعي
ان لا يصدق ضرورة السلب الخارجي الا حيث كان للموضوع وجود خارجي
محقق وان لا يصدق ضرورة السلب الحقيقي الا حيث كان للموضوع وجود خارجي
محقق او مقدر وان لا يصدق ضرورة السلب الذهني الا حيث كان للموضوع
وجود ذهني محقق او مقدر وليس كذلك فان ذلك الاستدعاء انما هو في صدق
الايجاب وضرورته لا في صدق السلب ولا في صدق ضرورته كما عرفت واجيب
عنه بوجوه الاول ان من عرف الضرورة الذاتية بهذا قصد بيان ضرورة القضايا
المستعملة في العلوم الحكمية الباحثة عن احوال اعيان الموجودات ولم يعتن
بشان القضايا الحاكمة على المعدومات وبحث الامور العامة متطفل او محمول
بقضايا باحثة عن احوال الاعيان كما ذكروا في توجيه تعريف الحكمة بانه علم باحوال
اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر هذا ولا يخفى ضعف هذا الجواب

حيث يجعل المحمول لان ضرورية بشرط الوجود لا بدونه منه



لان هذا التعريف وقع في عامة كتب المنطق الباحث عن المعلومات الموصلة
الى المطالب من حيث الايصال و القضايا الباحثة عن احوال الاعتبار انما
اختصت بمسائل الحكمة لا بمبادیها و دلائلها بل لو تفحصت دلائلهم وجدت
اكثر مقدمتها باحثة عن احوال المعلومات الثاني ان المراد تعريف ضرورة
القضايا الخارجية و الحقيقية و الامثلة المذكورة انما تصدق ذهنيات وهذا
الجواب فاسد لوجهين احدهما ما سبق من ان دلائل اهل الحكمة كثيرا ما تشتمل
على ذهنيات فرضية و لذا حكم الشريف المحقق و العلامة الرازي بوجوب عموم
نظر اهل المنطق و ثانيهما ان القول بعدم صدق هذه الامثلة خارجيات او
حقيقيات باطل فان ايجاب البصر للشريك مثلا بحسب الخارج كاذب
قطعا و اذا كذبت الموجبة الخارجية فقد صدق نقيضها قطعا وهو السلب
الخارجي الحاصل بمجرد ادخال اداة السلب على تلك الموجبة الخارجية الكاذبة
بان يقال ليس كذلك فان رفع كل شئ نقيضه فالحق ان هذه الامثلة تصدق سواء
عقدت خارجيات بان يعتبر الحاكم مع موضوعها قيد الوجود الخارجي
المحقق او عقدت حقيقيات بان يعتبر معها قيد الامكان و الوجود الاعم من
المحقق و المقدر او عقدت ذهنيات بان يعتبر معها قيد الوجود الذهني
المحقق او المقدر بشهادة كذب موجبتها لان البصر و السمع و العلم وكذا
الكتابة و التحيز و الرؤية من توابع الوجود الخارجي فلا يتصف بها موجود
ذهني في الذهن و ما يستحيل وجوده في الخارج بالضرورة الثالث ما ذكره
الفاضل العصام وهو الحق وحاصله ليس المراد من الوجود في قولهم ما دام
ما دام الموضوع موجودا هو وجوده بحسب نفس الامر ليتوجه ذلك الاشكال
بل المراد هو المعتبر اي الوجود الذي اعتبره الحاكم مع الموضوع حين الحكم بالايجاب
او بالسلب فكما لا يستدعي نفس السلب عما اعتبر القمر في ذلك الوقت
منورا بنور ذاتي كالشمس على ان نفس الحيلولة و وجود القمر في وقتها
غير ضروري للقمر في ذلك الوقت لانه تعالى مختار في تحريك السموات واسكان
الارض في وسط العالم عندهم و ان جرى عادته تعالى في جميع ذلك على ما هو عليه

المعتبر نسخة

قوله بنور ذاتي فان الحكماء يقولون بان اظلام
القمر وقت الحيلولة مقتضى ذاته ولا بأس بتوقف
مقتضى الذات بوقت دون وقت كما قالوا
في خلق الواجب تعالى الحوادث عند تمام الاستعداد

عليه و بالجملة متى صدقت الضرورة السابقة صدقت الضرورة بشرط المحمول
ولا عكس اذ تصدق الضرورة بشرط المحمول بدونها في الافعال الاختيارية
وعدمها كما في قولك في حق زيد الكاتب بالفعل زيد كاتب بالضرورة بشرط
كونه كاتبا و في حق زيد الراكب على الحمار زيد ليس براكب على الحمار بشرط
عدم كونه راكبا عليه واعلم ان الضرورة بشرط العلة التامة مساوية
للضرورة بشرط المحمول الباب الثاني في الدوام و الفعل و القوة الفصل الاول
في تحقيق الدوام الذي هو عدم الانفكاك سواء كان ذلك العدم ضروريا اولا
وهو كالضرورة اقسام اما ازلي هو عدم انفكاك النسبة الايجابية او السلبية
عن الموضوع ازلا و ابدا و اما ذاتي هو دوام النسبة ما دام الموضوع موجودا و اما
وصفي هو دوام النسبة ما دام الموضوع موجودا الوصفي الوصف العنواني ولم يعتبروا
الدوام الوقتي الذي هو الدوام في وقت ما فلا معنى له لان و قتا ما للان الواحد ولا دوام
فيه ومنه يظهر ان بين مطلق الضرورة و مطلق الدوام عموما و خصوصا مطلقا اذ الدوام
يستلزم مطلق الضرورة ولو بشرط المحمول بدون العكس كما في الآنيات لكون جسم
معين وفساده بالضرورة على عكس ما توهمه بعضهم من ان مطلق الضرورة اخص
مطلقا من الدوام فمن الدوام الازلي اعم مطلقا من الضرورة الازلية و الدوام الذاتي
اعم مطلقا من الضرورة الذاتية و الدوام الوصفي اعم مطلقا من الضرورة الوصفية
بكل من المعنيين وما اوردوا عليه ان الدوام لا ينفك عن الضرورة في التحقيق اذ الممكن
لا يدوم الا لعلة توجبه فقد عرفت جوابه بما لا مزيد عليه كما عرفت جواب ما اوردوا
هنا ايضا بانه لو كان الدوام الذاتي عبارة عن الدوام ما دام الموضوع موجودا و الدوام
الوصفي عن الدوام ما دام الموضوع متصفا بوصف الموضوع لاقتضى صدق دوام السلب
الذاتي او الوصفي وجود الموضوع وليس كذلك بان غايته اقتضاء اعتبار الوجود لا
تحققه في الواقع نعم ههنا بحث اخر هو ان الدوام الذاتي لو كان عبارة عن ذلك لم يكن مناقضا
للاطلاق العام مع انهم جعلوه نقيضا له وذلك لانه يصدق قولنا زيد موجود دائما ما دام
موجودا مع صدق قولنا زيد ليس بموجود بالفعل باعتبار الازل فان اطلاق السلب
صادق فيه وان لم يصدق سلب اطلاق الايجاب فانه انما يصدق حيث لم يقع الايجاب

الغير صح

في وقت معين واما الدوام صح

شامل صح

المطلق في شيء من الازمنة بخلاف اطلاق السلب فانه صادق بمجرد وقوع ذلك
السلب سواء وقع بعده او قبله الايجاب ايضا او لم يقع اصلا ولا يدفعه اعتبار
قيد الوجود في موضوع السلب كايجابه لان صدق العنوان في احد الازمنة كاف
كما يأتي فكما يصدق قولنا زيد ليس بموجود بالفعل باعتبار الازل يصدق قولنا
زيد الموجود الان ليس بموجود بالفعل باعتبار الازل بل باعتبار كل وقت قبل
وجوده والجواب عنه ان تلك المطلقة العامة السالبة انما تكون مناقضة للدوام
الذاتي اذا كان ذلك السلب بالقياس الى اوقات الوجود المعتبر في الايجاب الدائم
بشهادة النقيض الحقيقي لدوام الايجاب هو رفعه وهذا الاطلاق العام الذي
اقاموه مقام النقيض الحقيقي كما تقرر في محله واما ما ذكره الفاضل العصام في دفعه
ايضا من ان كل قضية محمولها الوجود فهو ذهنية وكلامنا في الخارجيات والحقيقيات
فمنظور فيه بوجهين الاول ما اشير ان دوام ايجاب الوجود الخارجي لزيد
ما دام زيد موجودا في الذهن غير صادق بل الصادق هناك نقيضه فقط والا لكان
زيد قائما او موجودا بعد موته والكل باطل فحمل القضيتين المذكورتين على الذهنيتين
جواب صحيح من غير حاجة الى تخصيص البحث بالخارجيات والحقيقيات الثاني
ما اشار اليه ابو الفتح من انه غير حاسم اذ الاشكال متوجه بسائر الخارجيات
والحقيقيات التي محمولاتها عوارض خارجية كما في قولنا زيد متحيز ما دام موجودا
وليس بمتحيز بالفعل باعتبار الازل وكل حيوان حي دائما ما دام موجودا وليس
بحي بالفعل باعتبار الازل وقس عليه الفصل الثاني في تحقيق الفعل وهو عبارة
عن تحقق النسبة الايجابية او السلبية في الواقع سواء كان ازلا وابدا كما في قولنا
الواجب حي عليم بالفعل وشريك ليس بممكن الوجود والحيوة والعلم بالفعل
او ازلا فقط كما في الاعدام الازلية للحوادث او فيما لا يزال كخروج وجودات الحوادث
من القوة الى الفعل وكخروج اعدامها الطارية بعد وجوداتها فهو في الزمانيات انما
يكون فعلا في زمان الخروج لا قبله ولا بعده والا لكان الطفل الذي سيكتب كاتبا بالفعل
حال الطفولية والهواء الذي انقلب من الماء او سينقلب اليه ماء بالفعل حال كونه
هواء وهو باطل والا لم يبق بين الفعل والقوة تباين كلي وهو خلاف ما صرحوا به وذلك

وذلك الفعل هو الاطلاق العام الاعم مطلقا من جميع الضروريات ما خلا الضرورة
بشرط المحمول فانه مساو لها كما عرفت وهذا الفعل هو ما اعتبره الشيخ ابن سينا
في عقد الوضع على ان يكون فعلا محققا في الاعيان على زعم المتأخرين واعم منه ومن
المفروض الفعل الذي عند التحقيق واما ما قال من ان المراد من الموضوع في القضية الحقيقية
المقابلة للطبيعية ما صدق عليه ج في الخارج الماضي او الحال او الاستقبال فليس يراد منه
ان احد الازمنة معتبر في مفهوم الفعل لما عرفت من استلزامه انتفاء التباين بين الفعل
والقوة بل مراده تعميم زمان الخروج الى الفعل في الزمانيات الخارجة من القوة الى الفعل
في حد معين من الزمان فتكون حادثة لا محالة يعني ان خروج عقد الوضع الى الفعل لا يجب
ان يكون في زمان خروج عقد الحمل بل يجوز ان يكون سابقا عليه او مسبوقا ولذا
صدق قولهم كل نائم مستيقظ بناء على ان كل نائم متصف بالاستيقاظ ما قبل الاتصاف
بالنوم او بعده وبقولنا في الزمانيات اندفع عن الشيخ ان الفعل المقيد باحد الازمنة
لا يصح اعتباره في موضوعات مسائل الحكمة الالهية الباحثة عن احوال المجردات
المتعالية عن الزمان عندهم وذلك لان ذلك الفعل المقيد المسمى عندهم بالاطلاق
المنتشر اخص مطلقا من الاطلاق العام لكونه مختصا بالزمانيات واتصاف
الواجب تع بعنوان الوجوب الذاتي في قولهم الواجب بالذات كذا ليس بزماني
حادث في احد الازمنة على ان اختصاصه بالزمانيات منظور فيه لان غير الزمانيات
مقارن لجميع الازمنة وان لم يكن حادثا في شيء ومجرد المقارنة كافية في الشرطية وبهذا
يندفع ما اورده الفاضل العصام عليهم من انهم جعلوا الاطلاق العام نقيضا للدوام
الذاتي والتحقيق يقتضي جعل نقيضه المنتشر انتهى وذلك لان الدوام الذاتي زمانيا
كان او غير زماني فنقيضه الحقيقي رفعه وذلك الرفع باحد الازمنة كما
هو الاطلاق المنتشر السالب فاما ان يكون اخص من الرفع المطلق بحسب التحقق
كما اذا اختص المقيد بالزمانيات فلا يصح جعله نقيضا لكونه اخص منه بحسب المفهوم
كما اذا لم يختص بالزمانيات فلا باس في جعل كل منهما نقيضا بناء على انهم اقاموا مساوي
النقيض الحقيقي مقامه كما صرحوا مع ان الظاهر على الثاني ايضا ان لم يجعل النقيض هو
المطلق لا المقيد كما لا يخفى لا يقال جعل المطلق نقيضا مناف لما سلفتم في الفصل السابق

من ان اطلاق السلب معتبر بالقياس الى اوقات الوجود المعتبر في الايجاب الدائم
لانا نقول تلك الاوقات هناك واقعة في حيز النفي لا تسلط عليه قيدا له والكلام
ههنا ان النقيض هو المطلق لا المقيد باحد الازمنة ولا تنافي بينهما تامل الفصل الثالث
في تحقيق القوة والاستعداد اعلم ان الاستعداد عبارة عن تهيئ شيئ لشيئ وهو اما تام
موجب لافاضة الفاعل الموجب كاستعداد الماهيات للوازمها بواسطة الوجود الخارجي
كاستعداد النار للحرارة او بواسطة الوجود الذهني كاستعداد الانسان للكلية والجزئية
او بواسطة الوجود المطلق ~~كاستعداد الماء للهواء وبالعكس كما استعداد النطفة~~
كاستعداد الاربعة للزوجية واما ناقص موجب لعدم افاضة الفاعل الموجب
كاستعداد الماء للهواء وبالعكس كاستعداد النطفة بل الاغذية للانسانية فالواو
الاستعداد بمعنى مطلق التهيؤ امر موجود من مقولة الكيف لانه متفاوت بالقرب والبعد
لان الاغذية مثلا لا تصير انسانا ما لم تصر دما فنطفة فعلقة فمضغة فاستعداد النطفة
للانسانية اقرب من استعداد الاغذية وابعد من استعداد المضغة والعلقة وكل ما هو
متفاوت بالقرب والبعد فهو امر موجود اذ لا شيئ من المعدوم مما هو متفاوت والحق
ان الاستعداد غير مختص بالموجود الخارجي اذ الصورة الذهنية الكلية مستعدة لان
تنقلب يقينية بواسطة البرهان وبالعكس بتجريد الجزئية عن المشخصات وطريان
الاحتمال الرجوح على مقدمة البرهان وقد يطلق الاستعداد على ما يعم الامكان الذاتي كما في قولهم
الفيض مشروط بالاستعداد التام مع قولهم قدماء الممكنات يكفي في فيضانها الذاتي ولذا
صارت قديمة على زعمهم اذا تقرر هذا فنقول القوة عندهم عبارة عن الاستعداد الناقص
القريب الجامع للفعل ولذا فسروها بكون الشيئ من شانه ان يكون وليس بكائن ومرادهم كون
الشيئ الموجود من شانه ان يكون شيئا اخر وليس بكائن كالصبي الذي من شانه
ان يكون كاتبا وليس بكاتب وكالماء الذي من شانه ان يكون هواء وليس بهواء فالقوة
لشيئ عبارة عن الوجود المستعد ولا يصح ان يكون عبارة عن النسبة بمعنى كون
النسبة من شانها ان توجد في نفس الامر وليست بموجودة على نحو معاني الضرورة
والفعل والامكان فان جميع هذه المعاني كيفيات النسب كما قالوا والنسب مع كيفياتها من الامور الاعتبارية بخلاف القوة والاستعداد فانها كيفية قائمة بالموجود

بالموصوف بالموجود لا بنسبة شيئ اخر اليه كما عرفت اللهم الا ان يكون تفسير القوة
بلازمها كما يؤيده تفسيرهم الفعل بكون الشيئ من شانه ان يكون وهو كائن
فان قلت لا بد ان يحمل الشيئ في تفسير القوة على معنى النسبة كما هو الظاهر
في العبارة والا لم يصدق على حال زيد المعدوم قبل وجوده مع انه متصف بالقوة
بشهادة قولهم ان حدوث كل حادث بخروجه من القوة الى الفعل بخلاف ما اذا حمل
الشيئ على معنى النسبة اذ من شان ثبوت الوجود له ان يتحقق في نفس الامر
وليس بمتحقق قبل وجوده كما لا يخفى قلت لما كان استعداده السابق على وجوده
امرا وجوديا وجب ان يقوم بمحل موجود لاستحالة وجود الصفة بدون الموصوف
بداهة فذلك الموجود الحامل لاستعداده التام اما موجود خارجي واما صورته
العلمية المرتسمة الازلية في العقل العاشر ولو على وجه كلي عندهم والثاني باطل
اذ صورته العلمية المرتسمة ازلية فلو اشتملت على استعداده التام لكان اي
زيد قديما وهو باطل وان ثم يحدث حالة اخرى في تلك الصورة يلزم تغير علوم
المبادي العالية وهو محال فثبت ان تلك الصورة العلمية لا تكون حاملة لاستعداده
التام وان جاز ان تكون حاملة لاستعداده الناقص لاشتراط الايجاد بعلم الموجود
ضرورة فتعين ان الحامل لاستعداده التام هو موجود خارجي وان اجري مثله
في حدوث المضغة والعلقة والنطفة يظهر ان استعداداتها الناقصة المتفاوتة با
لقرب والبعد ايضا قائمة بموجودات خارجية ايضا ولذا ذهبوا ان كل حادث
مسبوق بمادة ومدة وتلك المادة عندهم هي الهيولى فالمتصف بالاستعداد
مادة زيد الموجودة في المضغة والعلقة وما قبلهما لا هويته المعدومة في الخارج
ولا ماهيته الموجودة في الاذهان العالية ثم ان قولهم من شانه بمعنى من شان شخصه
او نوعه لا بمعنى او من شان جنسه لان الجنس ان حمل على الجنس القريب يخرج
استعداد الفرس لان يصير ترابا لان الترابية من حال الجسم المطلق الذي هو
جنس بعيد للفرس مثلا وان حمل على مطلق الجنس قريبا كان او بعيدا يلزم
استعداد الافلاك للحركات المستقيمة وسائر العوارض العنصرية مع انها
غير قابلة وغير مستعدة لشيئ منها عندهم فان قلت لا بد من التعميم من

شان جنسه اذ لو خص بشان شخصه او نوعه لخرج استعداد الماء للهواء وبالعكس
مثلا اذ القوة على هذا يستلزم الامكان الذاتي ضرورة ان الشيء اذا كان من شان شخص
شيء اخر او من شان نوعه لم يكن ذات الشيء الثاني وماهيته آبية عنه فيكون ممكنا
له في ذاته وقد سلف منكم ان كون الماء بجميع اجزائه اعني بهيولاه وصورته الجسمية
والنوعية هواء بجميع اجزائه ممتنع بالذات فلا يكون ممكنا ذاتيا فلا بد ان يحمل معنى
القوة على معنى يجامع الامتناع بالذات وهو تعميم الشان من شان مطلق الجنس
على ان يكون تعريفا بالاعم على مذهب القدماء قلت لا داعي للعدول عن كونه تعريفا مساويا
الى المذهب المرجوح الذي هو تجويز التعريف بالاعم وما ذكرتم من لزوم خروج استعداد بعض
العناصر للبعض الاخر مدفوع بانه ان اريد استعداد الماء مثلا بجميع اجزائه للهواء بجميع
اجزائه فهو غير مستعد وغير قابل له فينبغي من الان منه بل غير ممكن في ذاته كيف
والحكم باستعداده له دون استعداد الفلكيات للعوارض العنصرية والمجردات للعوارض
الجسمانية مع الامتناع الذاتي في الكل على زعمهم تحكم بط وايضا لو كان الماء بجميع
اجزائه مستعدا مثلا لم يصح قولهم لا قابل الا الهيولى حتى حملوا استعداد النفوس
الناطقة للوجود والحدوث على مواد ابدانها المتعلقة هي بها وان اريد استعداد
هيولى الماء لان تصير هيولى هواء فوجود الاستعداد والقوة هناك مسلم لكن لزوم
خروجه عن التعريف على تقدير التخصيص بشان الشخص او النوع مم لما اشرنا
ان هيولات العناصر والعنصريات مشترك فجميعها من نوع واحد ولا يلزم منه
اتحاد الانواع العنصرية واجناسها في نوع واحد لان اختلاف تلك الاجناس والانواع
باشتمالها على صور نوعية متباينة ولا يلزم من اشتمال جميعها على نوع واحد اتحادها
في النوع الا يرى ان المركب من النحاس والذهب غير متحد بالنوع مع المركب
من النحاس والفضة هذا هو التحقيق المطابق لاقوالهم لكن يدل على مجامعة القوة
مع الامتناع الذاتي ما ذكره العلامة الرازي في شرح المطالع حيث قال بين القوة والا
مكان عموم من وجه لان بالقوة اذا حصل بالفعل فقد يتغير الذات كما في قولنا الماء هواء بالقوة
وقد يتغير الصفات كما في قولنا الامي كاتب بالقوة فيكون بينهما عموم من وجه لتصادقهما في الصورة كاتب صح
الثانية وصدق القوة بدون الامكان في الصورة الاولى لصدق قولنا لا شيء من الماء بهواء بالضرورة

بالضرورة فلا يصدق الماء هواء بالامكان العام وصدق الامكان العام بدون القوة حيث
يكون النسبة فعلية انتهى اذ لا يصح حمل مراده على ان القوة توجد بدون الامكان في كون
هيولى الماء هيولى الهواء لان هيولى العناصر والعنصريات قديمة عندهم وهي
دائما تتحول من عنصر الى عنصر فليس في كون هيولى الماء هيولى ماء ضرورة ذاتية
ما دامت موجودة بل هي في اوقات وجودها قد تكون هيولى ماء وقد تكون هيولى
هواء او غيره فكما يتحقق فيها معنى الامكان المنطقي الذي هو سلب الضرورة الذاتية
فلا يكون قولنا الماء هواء بالقوة مادة لافتراق القوة عن الامكان العام المنطقي المعتبر
في الممكنة العامة المذكورة في باب الموجهات كما ان كلامه فيه فلا بد ان يحمل مراده على
تحقق القوة بدون الامكان العام في كون الماء بجميع اجزائه هواء بجميع اجزائه وقد عرفت
انه ممتنع بالذات لا ممكن بالامكان العام المنطقي ولا بالامكان العام الذاتي الذي اعتبره الفارابي
في عقد الوضع لاستلزامه اجتماع الصور النوعية المتضادة في زمان في محل واحد وهو الهيولى واحد صح
كما اشرنا ولذا لم يصدق عنوان الموضوع في قولنا لا شيء من الهواء بهواء بالضرورة بماء ظ
ما دام موجودا على الهواء الذي انقلب منه الماء او سينقلب عند الفارابي ولا موضوع
قولنا كل انسان حيوان بالضرورة على النطفة عنده وبهذا اندفع ما اورده المحقق
الطوسي على الفارابي من انه لو كفى مجرد الامكان الذاتي في عقد الوضع لاندرج النطفة
في عنوان الانسان فلا يصدق قولنا كل انسان حيوان بالضرورة اذ ليست النطفة
حساسا بالضرورة وذلك بط وكذا يدل على مجامعة القوة مع الامتناع الذاتي ما ذكره
بعض المحققين في حاشية الشمسية في دفع ما اورده الطوسي على الفارابي من انه مغالطة
نشأت من اشتراك الامكان بين الامكان الذاتي المراد ههنا وبين الامكان بمعنى
القوة المقابلة للفعل انتهى وانت خبير بان المجامعة انما تتضح اذا عمم قولهم من شانه
من معنى من شان جنسه مطلقا قريبا كان او بعيدا وهو مستلزم للفسادات المتقدمة
اللهم الا ان يعمم وما يقال لا بد من تحقق مادة في نقض التعريفات والقوة متحققة
في افراد الجسم العنصري الذي هو من الاجناس المتوسطة كما يفهم من الكتب الحكمية وان
تركوه في الاجناس ~~الخاصة~~ المتصاعدة المذكورة في كتب المنطق وليست بمتحققة
في جميع افراد الجسم المطلق او الجوهر الذي فوقها ويحمل التفسير المذكور على معنى كون

8
قوله لا بد من تحقق مادة الخ وبمثله يندفع الايراد عن تعريفهم
المتقابلين بالعدم والملكة فان القابل في قولهم من موضوع
قابل هو الموضوع الذي من شانه ان يحصل له تلك الملكة فان
كان بمعنى من شان شخصه او نوعه يخرج عنهما البصر والعمى
منه فان العقرب اعمى مع ان البصر من شان جنسه الذي هو
الحيوان لا من شان نوعها وان حمل على ما هو اعم من شان
جنسه ليدخل ذلك يلزم ان يكون الفرس جاهلا حيث
عرفوا الجهل بعدم العلم عما من شانه ان يكون عالما فتامل فيه
منه

الشيئي من شان شخصه ~~بنفسه من شخصه~~ اونوعه ان يكون نفسه اوجزؤه شيئا اخر
اوجزؤه وليس بكائن بالفعل فالماء مثلا وان لم يكن من شان شخصه اونوعه ان
يكون هو بتمامه هواء بتمامه لكن من شان نوعه ان يكون جزؤه الذي هو هيولاه جزء
الماء بخلاف الفلك اذ ليس من شان شخصه اونوعه ان يكون نفسه جسما اخر
ولا ان يكون هيولاه هيولا لجسم اخر فعلى هذا يكون للماء مثلا قوتان احديهما قائمة
بنفسه وهي الجامعة مع الامتناع الذاتي والاخرى قائمة بهيولاه وهي الجامعة مع
الامكان الذاتي ولا يأباه قولهم لا قابل الا الهيولى لان القابل بمعنى المستعد والاستعداد
يستلزم الامكان الذاتي لا محالة فلا يجامع الامتناع الذاتي وان كانت القوة بجامعة
له والقوة على هذا لا تكون اخص مطلقا من الاستعداد بل اعم من وجه ثم نقول فسوا
كانت القوة بجامعة للامتناع الذاتي او مستلزمة للامكان الذاتي هي مباينة للفعل
وهو ط وللدوام والضرورات السابقة لان الفعل اعم من الكل مطلقا والمباين
للاعم المطلق مباين للاخص كما لا يخفى واعلم انه كما يطلق الامكان على معنى القوة
كما سيجيئ كذلك يطلق القوة على معنى الامكان الجامع للفعل وعلى مطلق الاستعداد
الشامل للتام والناقص وعلى احد المعنيين نحمل القوة في قولهم الضاحك بالقوة
عرض لازم للانسان والالكان عرضا مفارقا عن الانسان وقت الضحك
لا لازما الباب الثالث في تحقيق الامكان والامتناع مقدمة وجوب احد طرفي
النسبة يوجب امتناع الجانب الاخر وبالعكس كما ان امتناع النسبة عبارة عن
ضرورة جانبها المخالف كذلك امكانها عبارة عن سلب الضرورة عن جانبها المخالف
اى عن نقيضها ما عدا الامكان بمعنى القوة فسلب الضرورة عن جانب امكان الجانب
الاخر لا امكان ذلك الجانب كما توهمه بعضهم بناء على انهم عدوا الممكن العام من
المفهومات الشاملة لجميع الاشياء واجبا او ممتنعا بالذات او ممكنا وهذا توهم فاسد
اذ ليس اندراج الممتنع بالذات في مفهوم الممكن العام باعتبار ان للامكان العام معنى
شاملا للامتناع الذاتي وان الممتنع بالذات ممكن الوجود بهذا المعنى بل باعتبار انه
ممكن العدم كما ان الواجب بالذات ممكن عام باعتبار انه ممكن الوجود بناء على ان
الاحد في قولهم الامكان العام سلب الضرورة عن احد الجانبين اعم من جانب الوجود

التامي الهواء صح

الوجود ومن جانب العدم ولذا قسموه الى الامكان العام المقيد بجانب الوجود
ان كان سلبا للضرورة عن جانب العدم والى الامكان العام المقيد بجانب
العدم ان كان سلبا لها عن جانب الوجود وحكموا بان القسم الاول منحصر في الواجب
بالذات والممكن والقسم الثاني منحصر في الممتنع بالذات والممكن ولا يلزم من جواز
الحمل بين المتنقضين اعني الممتنع بالذات والممكن العام جواز الحمل بين المأخذين
كالكاتب والضاحك اذ يحمل احدهما على الاخر مواطأة مع امتناع الحمل بين الضحك
والكتابة فمرادهم من الاحد في هذا التفسير هو الجانب المخالف للجانب الممكن
لكن الضرورة المسلوبة قد تحمل على الضرورة الناشئة عن ذات الموضوع اعني
الوجوب الذاتي وهو الامكان الذاتي وقد تحمل على الضرورة الذاتية وهو الامكان
المعتبر في الممكنة العامة والخاصة من الموجهات وقد تحمل على الضرورة الوصفية وهو
الامكان المعتبر في الحينية الممكنة العامة والخاصة وقد تحمل على الضرورة في وقت ما
وهو الامكان المعتبر في الممكنة الدائمة العامة والخاصة وقد تحمل على مطلق الضرورة
ما عدا الضرورة بشرط المحمول وقد تحمل على الضرورة ولو ضرورة بشرط
المحمول وهو الامكان الوقوعي فهذه سبعة معان للامكان نذكرها في سبعة فصول
الفصل الاول في تحقيق الامكان الذاتي وهو عبارة عن كون الجانب الموافق من النسبة
بحيث يعدم عن جانب المخالف ضرورة ناشئة عن ذات الموضوع اى لا يكون في
جانب المخالف وجوب ذاتي وان وجد فيه وجوب بالغير كامكان عدم الممكنات حين
وجودها وامكان وجودها حين عدمها عند الحكماء وايضا هو اعم من ان يوجد وجوب
ذاتي في الجانب الموافق كامكان وجود الواجب بالذات وامكان عدم الممتنع بالذات
او وجوب بالغير كامكان وجود الممكنات حين وجودها وامكان عدمها حين عدمها
عندهم وهو المراد بقولهم في تفسيره ان لا يكون ذات الموضوع آبيا عن الحكم وان
انتفى عنه الامر الخارج كامكان سلب الوجود والزوجية المتوقفة عليه من ماهية الاربعة
فانه ممكن بالنظر الى ذاتها ان لا يكون فردا ولا زوجا بان كانت معدومة في الخارج
وفي شيئ من الاذهان فان ماهية كل ممكن بل ممتنع كما لا تقتضي وجوده في الخارج لا تقتضي
وجوده في الذهن بمعنى مطلق المدرك وانما يقتضيه الامر الخارج عنها وهو ذات

وقد تحمل على الضرورة الوقتية المعينة وهو الامكان المعتبر في الممكنة الوقتية العامة والخاصة صح

الواجب تع المقتضى للعلم بكل ما يصح ان يعلم ولذا وجد الامكان الذاتى المعتبر فى عقد
الوضع عند الفارابى فى مثل قولهم كل مجهول مطلق دائما يمتنع الحكم عليه لان مفهوم المجهول
المطلق دائما يمكن صدقه على جميع الممكنات والممتنعات لما عرفت وان لم يمكن صدقه
على ذات الواجب تع المقتضى للعلم بذاته فكونه تع عالما بذاته وكون ذاته تع معلوما لذاته
هما مقتضى ذاته فذاته تع يابى عن كونه مجهولا مطلقا دائما فليس المراد من اباء الذات
ان لا يبقى الماهية تلك الماهية على تقدير اتصافها بالحكم والا لكان ذات الاربعة آبية
عن عدم الزوجية لانها لو لم تكن زوجا فى شيئى من الخارج والذهن لم تكن موجودة
فى شيئى منهما فلم يبق اربعة لان كونها اربعة ايجاب يتوقف على الوجود كما مر غير
مرة بل المراد من اباء الذات انها لو فرضت متصفة بالحكم لم تبق تلك الماهية بل انقلبت
الى ماهية اخرى كما لو فرض الانسان فرسا والممكن واجبا او ممتنعا وبالعكس
والامكان الذاتى بهذا المعنى هو المتفق عليه بين الفارابى والشيخ ابن سينا فى عقد الوضع
الا ان الشيخ لم يكتف بهذا القدر بل زاد الفعلية فى الاعيان على زعم المتأخرين والفعلية
الشاملة للفرضية عند التحقيق وهذا صريح ما ذكره المحقق فى كتبهم فما توهمه بعضهم
من ان الشيخ لم يوافق الفارابى فى ذلك بل اعتبر الفعل الفرضى بدل الامكان الذاتى

المتوهم الآمدي العلام لنا ٭٭

فتوهم فاسد اذ على تقدير رفع الامكان الذاتى من البين يكون الفعل الفرضى اعم من
فرض المحالات ويكون الحكم فى كل قضية حقيقية على جميع الاشياء كقولنا كل انسان
حيوان بالضرورة اذ المعنى ان كل ما لو وجد وكان انسانا فهو حيوان ولا شك
ان كل شيئى لو كان انسانا كان حيوانا بالضرورة فيلزم ان يكون الحكم فى هذه
القضية وامثالها على جميع الاشياء وذلك بين البطلان فالحق ان الفرض فى الحقيقيات
انما يتعلق بوجود الافراد لا باتصافها بالعنوان ولذا حكم العلامة الرازى ببطلان نسخة
العطف فى عبارة الشمسية فى بيان معنى الحقيقية حيث وقع فى بعض النسخ هكذا كل
ما لو وجد وكان ج فهو بحيث لو وجد كان ب نعم يتعلق الفرض فى الوصفيات بصدق
العنوان ايضا كما فى قولهم كل مجهول مطلق دائما يمتنع الحكم عليه لانها حملية فى الظاهر شرطية
فى المعنى اذ المعنى انه على تقدير كونه مجهولا مطلقا دائما يكون ممتنع الحكم عليه لكن قد عرفت
اعتبار الامكان الذاتى فى عقد الوضع فى ذلك القول كما فصله المحقق الشريف فى حاشية

50

حاشية المطالع فلو اكتفى بمجرد فرض فعلية العنوان لاستغنى عن اعتبار الامكان
الذاتى فيه فان قلت فما تقول فى الحقيقيات الفرضية مثل قولنا زوجية الخمسة ممتنعة
فى الخارج واجتماع النقيضين مح وامثالها اذ ليس فى نفس الامر شيئى يمكن ان يصدق عليه
زوجية الخمسة واجتماع النقيضين والا لامكن وجودهما فى نفس الامر لان الاتصاف
بعنوان الزوجية والاجتماع فى نفس الامر فرع وجود المتصف بهما مع انهما محالان
وامكان المحال مح قلت عنوان الموضوع فى امثال هذه القضايا الزوجية والاجتماع
الفرضيان اى ما كان زوجية او اجتماعا فى فرض الذهن كما فى ظرف قولنا لو كانت الخمسة
زوجا كانت منقسمة بمتساويين ولا شك ان الزوجية الفرضية بهذا المعنى صادق بالامكان
بل بالفعل على ما فرضه الذهن من زوجية الخمسة ~~واجتماع النقيضين~~ صدقا مطابقا لما
فى نفس الامر ولا يلزم منه الا وجود افرادها الفرضية فى نفس الامر وهذا امر دقيق
خفى على كثير من الاذكياء وتحقيقه ان الخمسة مثلا لو خليت وطبعها لا تكون زوجا
لا فى الخارج ولا فى شيئى من الاذهان فليس لزوجيتها ماهية حقيقية توجد فى شيئى من الخارج
والذهن بدون الفرض كزوجية الاربعة بل لها ماهية فرضية توجد فى الاذهان بفرض
الذهن اياها بان يقول لو كان الخمسة زوجا او لو وجد زوجية الخمسة فما دام ذلك
الفرض باقيا توجد زوجية الخمسة فى الذهن ويصدق عليها الزوجية الفرضية بالامكان بل
بالفعل واذا انقطع الفرض المذكور انتفى الزوجية عن الخمسة بطبعها وما نعلمها ونتصورها
ونحكم عليها بالايجاب او السلب هى تلك الماهية الفرضية لا الماهية الحقيقية اذ ما لم
يكن لها ذات وماهية حقيقية بالضرورة استحال ان يحصل ذاتها فى الخارج وفى شيئى
من الاذهان فاستحال العلم بماهيتها الحقيقية اذ الوجود الذهنى شرط العلم او نفسه
فح نقول عنوان الزوجية الفرضية صادق بالامكان بل بالفعل على الزوجية الموجودة فى
الذهن فرضا صدقا مطابقا لما فى نفس الامر لان تلك الزوجية الموجودة فرضا موجودة
فى الذهن فى جميع اوقات الفرض بوجود ذهنى محقق فائض من جانب المبدا الفياض
لا بوجود ذهنى مقدر مفروض اذ الفرض فى جانب الموجود لا فى جانب الوجود والا
لم يتحقق تلك الزوجية بالفعل فى ذهن من تصورها وهو بط وكل ما هو بوجود محقق فهو
موجود فى نفس الامر فتلك الزوجية الموجودة فى الذهن بطريق الفرض موجودة

الامر

في نفس الامر في ضمن وجودها الذهني المحقق في جميع اوقات الفرض الابرى انا اذا قلنا،
في حق من تصورها زوجية الخمسة الفرضية موجودة في ذهنه كان كلاما صادقا مطابقا
لما في نفس الامر فقولكم زوجية الخمسة ليس لها وجود في نفس الامر ان اريد به نفي
الوجود النفس الامري الحقيقي الذي هو الوجود بدون فرض اصلا كوجود زوجية الاربعة
فمسلم لكن صدق العنوان في امثال هذه القضايا من الاحكام الفرضية التي يستدعي الوجود
النفس الامري الفرضي وان اريد به نفي الوجود النفس الامري مطلقا فممنوع كيف وزوجية
الخمسة موجودة مع الفرض في الاذهان بوجود ذهني محقق فائض عليها من جانب
المبداء الفياض وهي المتصفة في نفس الامر بكونها شيئا ومعلومة وزوجية فرضية،
الى غير ذلك من الاحكام الايجابية الصادقة وايضا لا شك ان من تصورها فقد علمها
وقد اتفقوا على ان العلم بالشيء يستلزم الاضافة وان لم تكن نفس الاضافة ولذا كان
العالمية والمعلومية متضايفين فلو لم يتحقق في نفس الامر يلزم تحقق احد المتضايفين،
بدون الاخر وهو قطعي البطلان فزوجية الخمسة وان لم تكن موجودة في نفس الامر
قبل الفرض لكنها موجودة فيها مع الفرض سواء وجد هناك فارض اخر او لم يوجد وبهذا
البيان اتضح امور خفية هي مزالق الاقدام فيما بينهم الاول ما ذكره الشيخ من ان الممتنع
بالذات غير معلوم الا على سبيل التشبيه فان مراده لما لم يكن له ماهية حقيقية امتنع
ان يعلم بذاتها وانما يعلم بصورة فرضية شبيهة بصورة الممكن اذ لا يحصل في الذهن
في اجتماع النقيضين او الضدين الا صورة شبيهة باجتماع امرين مجتمعين في الواقع
وبذلك اندفع قول ابي هاشم حيث علمها بلا معلوم الثاني ان لا اشكال في المقدمة
البديهية الاولية التي يحكم كل عاقل بعد تصور اطرافها كما ينبغي القائلة بان ثبوت
شيء لشيء في ظرف من الظروف التي هي الخارج والذهن ونفس الامر يقتضي وجود الشيء المثبت
له في ظرف ذلك الثبوت وان استشكل فيها جماعة من الافاضل بمثل قولنا زوجية الخمسة
معلومة وشيء في نفس الامر بناء على ما توهموا من ان المعلومية والشيئية من
المعقولات الثانية والعوارض الذهنية ويكفي في ثبوتها للزوجية المذكورة من وجودها
في نفس الامر في ضمن وجودها الذهني المحقق بمعونة الفرض وكل وجود ذهني محقق فهو
مجعول وفائض من جانب المبداء الفياض فكيف لا يكون المتصف به موجودا في نفسه

فلو لم يتحقق

ثابتتان لها في نفس الامر مع ان نفسها غير موجودة في نفس الامر ولم يعرفوا ان المعلومية والشيئية صح صح

في نفسه في جميع اوقات ذلك الفرض وقد عرفت برهان القطعي من انه لو لم يكن موجودا
في نفس الامر لزم تحقق احد المتضايفين بدون الاخر لا يقال كيف يجامع الوجود النفس
الامري مع الفرض مع ان الوجود النفس الامري عبارة عن الوجود بدون الفرض والاعتبار
قطعا لانا نقول كما ان نفس الفرض موجود في نفس الامر سواء فرض وجوده بمعونة
الفرض فارض اخر او لم يفرض كذلك ما وجد بمعونة الفرض هو موجود في نفس الامر سواء
فرض وجوده بمعونة الفرض فارض اخر او لم يفرض وغاية الامر ان الوجود النفس الامري
قسمان قسم حقيقي لا مدخل للفرض فيه اصلا وقسم فرضي هو بمدخلية الفرض والاحكام
الحقيقية الايجابية يستدعي القسم الاول لموضوعاتها والاحكام الفرضية تستدعي
القسم الثاني فلا اشكال الثالث ان لا اشكال في قولهم كل مفهوم تصوري واقع في نفس
الامر وقد قال الاعلم الرازي جميع ما نتصوره فله وجود غائب عنا اما مرتسمة في العقل
الفعال كما يقول جمهور الحكماء واما قائمة بذاتها كما يقوله افلاطون اقول وهي المثل الافلاطونية
المشهورة وقد تأول بارباب الانواع من المجردات وذلك لان مرادهم من نفس الامر
اعم من نفس الامر الفرضي فلا يلزم وقوع الممتنع بالذات في نفسه وليس المراد من وجود
المفهوم في نفس الامر الفرضي ان يتعلق الفرض بنفس الوجود ليكون عبارة عن الوجود
المقدر المحقق في نفس الامر الحقيقي والا لم يكن المبادي العالية عالمين بزوجية الخمسة،
وغيرها من الممتنعات علما محققا بالفعل بل علما مقدرا بنحو قولنا لو كانوا عالمين بزوجية
الخمسة لان العلم المحقق يتوقف على الوجود المحقق للمعلوم عند العالم ولا يكفيه الوجود
الوجود المقدر بل المراد ان يتعلق الفرض بنفس الموجود فهو عبارة عن الوجود المحقق
الذهني بمعونة فرض المعلوم المستحيل لان فرض ذلك المعلوم مما يعده لان يفوض عليه
الوجود الذهني من جانب المبداء الفياض فلا اشكال اصلا تنبيه ما اعتبره الفارابي
في عقد الوضع ووافقه الشيخ الرئيس هو هذا الامكان لا معنى اخر من معاني الامكانات
الاتية لما اشرنا في قولهم كل مجهول مطلق دائما يمتنع الحكم عليه فانه حكم على جميع الممكنات
والممتنعات بناء على ان عنوان المجهول المطلق دائما لا يأبى عن الاتصاف به ذات
شيء منها لكنه ممتنع بالفعل في الواقع لان كل شيء معلوم لنا بوجه ما ولو بعنوان الشيئية
علما ضروريا فلا يكون مجهولا مطلقا دائما بالضرورة فلو لم يكن المعتبر هو الامكان

المفروض صح

يفيض صح

الذاتى لم يصح هذه الموجبة لارتفاع عقد الوضع وهو فاسد كما قالوا واعلم ان هذا الامكان
على ما يظهر من تقريرهم كيفية لنسبة مطلق المحمولات الى الموضوعات وقد يعتبر
على ان يكون كيفية لنسبة الوجود والعدم بخصوصهما الى الماهيات وهو الامكان المستعمل
في الحكمة في بحث الامور العامة وهو مستعمل في كل من الاعتبارين مع ان بيان
الاعتبار الاول متضمن لبيان الاعتبار الثانى فلذا رجحنا الاول وهو بكل من الاعتبارين
من المعقولات الثانية التى هى العوارض المختصة بالوجود الذهنى لان جميع النسب و
كيفياتها من الامور الاعتبارية الانتزاعية ومن ههنا استشكل في قولهم الامكان
الذاتى لازم لماهية كل ممكن لان لازم الماهية ما لا يفارقها في كلا الوجودين الوجود الذهنى
والخارجى مما لا يختص بوجود خاص منهما فان اللوازم على ثلثة اقسام خاص بالوجود
الخارجى كالحرارة للنار والاضاءة للشمس وقسم غير خاص باحد الوجودين بل لازم له
في كليهما كالزوجية للاربعة والفردية للخمسة وتحقيق الجواب في هذا الاشكال ان اللزوم
قد يجيء بمعنى الضرورة امتناع الانفكاك وقد يجيء بمعنى متى تحقق الملزوم تحقق اللازم
واللزوم بكلا المعنيين لم يعتبر فيه اتصاف الملزوم باللازم وكيف يتصف طلوع الشمس
بوجود النهار اللازم له والضاربية الضرب بالمضروبية اللازمة له والمبداء الاول
بسائر المبادى اللازم له على زعم الحكماء بخلاف المعقول الثانى حيث عرفوه بالعارض
الذى لا يلحق الماهية الا في وجودها الذهنى اذ قد اعتبر في ماهيته لحوقه بالماهية و
اتصافها به والامكان الذى هو عدم اقتضاء ذات الماهية شيئا من الوجود والعدم
لا ينفك بالضرورة عن شيء من الماهيات الممكنة لا في وجودها الذهنى ولا في وجودها
الخارجى اذ لو انفك عنها باعتبار احد الوجودين لكانت تلك الماهيات باعتبار
هذا الوجود منقلبة اما الى الماهية الواجبة المقتضية بذاتها للوجود واما الى الماهية
الممتنعة المقتضية بذاتها للعدم اذ لا واسطة عند العقل بين النفى والاثبات اعنى
اقتضاء ذات الماهية شيئا من الوجود والعدم وعدم اقتضائها مع ان ذلك الانقلاب
بطل بداهة والا لانسد باب اثبات الصانع الواحد القديم لجواز ان يكون بعض
الماهيات ممكنة لذاتها بحيث لا يقتضى شيئا من الوجود والعدم في وقت وان
يكون واجبة مقتضية للوجود في وقت اخر لكن ذلك الاحتمال مما لا يجوزه العقل

العلوم

عقل اصلا لان الذات الواحدة لا تكون منشاء لامرين متنافيين ولو في وقتين بداهة
اولية عند جميع العقلاء لكن ذلك الامكان الذى هو عبارة عن عدم الاقتضاء لما كان
مفهوما سلبيا واعتبارا محضا لم يلحق الماهيات ولم يعرضها في الخارج بل في الاذهان فقط
ولا يلزم من عدم عروضه لها في الخارج ان ينفك عنها في وجودها الخارجى اذ ليس
معنى عدم انفكاكه عنها في وجودها الخارجى ان يكون تلك الماهية متصفة به دائما في
الخارج بل معناه انه متى تحققت الماهية في الخارج تحقق عدم الاقتضاء في نفس الامر
وان لم يتحقق في الخارج وبالجملة الامكان باعتبار ذاته لازم لماهية كل ممكن بكل من
معنيى اللزوم وباعتبار ثبوته للماهية واتصافها به لا يكون الا معقولا ثانيا فلا يتجه
ان يقال الامكان لما لم يكن من الاعيان فقد انفك عن الماهية في وجودها الخارجى
فلا يكون من لوازم الماهيات التابعة لكلا الوجودين بل في الوجود الذهنى فقط فلا
منافات بين قولهم الامكان لازم لماهية كل ممكن وقولهم الامكان الذاتى من المعقولات
الثانية ولعل ما ذكرناه هو مراد بعض الافاضل حيث قال في دفع الاشكال اللهم الا ان
يكون لازما لماهية الممكن بحسب الوجود الذهنى انتهى لا يقال على هذا يلزم ان يكون
كل معقول ثان من لوازم الماهيات للقطع بان زيدا مثلا سواء كان موجودا في الخارج
او في الذهن لا ينفك عنه معنى الجزئية باعتبار وجوده الذهنى لانا نقول ذلك اللزوم
ثم اذ لو فرضنا انفكاك معنى الجزئية عن زيد باعتبار وجوده الخارجى لم يلزم شيء من
المفاسد بل هو بهذا الاعتبار ليس بجزئى ولا كلى ولذا قالوا التقابل بين الكلية و
الجزئية تقابل العدم والملكة لا تقابل الايجاب والسلب لان معروضهما انما يكون قابلا
لهما بعد الوجود الذهنى بخلاف معنى الامكان لما عرفت من انا لو فرضنا انفكاكه عن ماهية
الممكن باعتبار وجوده الخارجى يلزم الانقلاب المستحيل ولذا كان اقتضاء شيء من
الوجود والعدم وعدم ذلك الاقتضاء متقابلين تقابل الايجاب والسلب و
وبالجملة مثل الجزئية والكلية من المفهومات المتقابلة تقابل العدم والملكة وانما يتحقق
في الواقع بعد وجود موضوع قابل وكذا المفهومات الوجودية واما المفهومات التى هى سلب
عن مطلق الموضوع فتحققها في الواقع لا يتوقف على وجود موضوع قابل وهو السلب
المقابل للايجاب من المتقابلين بالايجاب والسلب والامكان والشيئية من هذا

القبيل لان الاول سلب اقتضاء الذات والثانى سلب الامتناع عن العلم والاخبار
به حيث عرفوا الشيء بما يمكن ان يعلم ويخبر عنه فان نظر الى ذاتيهما كان الاول فى لوازم
ماهية كل ممكن والثانى من لوازم كل شيء واجبا كان او ممتنعا او ممكنا وان نظر الى
اتصاف الماهيات بهما كانا من المعقولات الثانية مع كون الاول عارضا لكل ممكن والثانى
لكل شيء ثم اعلم ان الامكان الذاتى اعم مطلقا من الضرورة بكل من المعانى السابقة
من الدوام والفعل ومن الامكان باحد المعانى الاتية ومن الامتناع بالغير ومناقض
للامتناع بالذات لان امكان جانب الموافق بهذا المعنى عبارة عن خلو جانبه المخالف عن
الوجوب الذاتى الذى هو اخص الضرورات مطلقا وسلب الاخص شامل لماعدا
ذلك الاخص فامكان الجانب الموافق بهذا المعنى شامل لجميع انواع ضرورة جانبه المخالف
ماعدا الوجوب الذاتى ولجميع انواع امتناع جانبه المخالف وحيث كان شاملا لجميع انواع
ضرورت المخالف ماعدا الوجوب الذاتى كان اعم مطلقا من امتناع الجانب الموافق
بالغير وحيث كان شاملا لجميع انواع امتناعه ولو بالذات كان شاملا لجميع انواع
ضرورة الجانب الموافق ولو بشرط المحمول الفصل الثانى فى تحقيق الامكان المنطقى
المناقض للضرورة الذاتية وهو كون النسبة الايجابية او السلبية بحيث يخلو جانبها
المخالف عن الضرورة الذاتية اعنى الضرورة فى جميع اوقات ذات الموضوع وان وجد
فى جانبها المخالف ضرورة وصفية او وقتية فيتحقق فى قولنا لا شيء من الكاتب
بمتحرك الاصابع بالامكان العام او الخاص اذ لا ضرورة لثبوت التحرك للكاتب فى جميع
اوقات وجوده وان كان ضروريا له فى بعض اوقاته بشرط الكتابة وفى قولنا
لا شيء من القمر بمنخسف بالامكان العام او الخاص اذ ليس الانخساف وعدمه ضروريين
فى جميع اوقات وجود القمر بل فى بعض اوقاته الذى هو وقت الحيلولة وعدمها فامكان
الجانب الموافق بهذا المعنى لا ينافيه الضرورة الوصفية او الوقتية فى الجانب المخالف
وانما ينافيه ويناقضه ضرورته الذاتية فلا يوجد فى سلب الانسانية والحيوانية و
الناطقية والجسمية والجوهرية ولوازمها عن افراد الانسان فان تلك الافراد
مادامت موجودة فى الذهن الخارج يثبت لها الذاتيات ولوازمها الخارجية ثبوتا
خارجيا ضروريا ومادامت موجودة فى الذهن يثبت له الذاتيات ولوازمها الذهنية

قوله ومن الامكان باحد المعانى هذا مبنى على التغليب
والا فالامكان الذاتى انما يكون اعم مطلقا من
الامكان الحينى اذا كان الامكان الحينى بمعنى
سلب الضرورة فى وقت الوصف واما اذا كان
بمعنى سلب الضرورة بشرط الوصف فلا يكون
اعم مطلقا بل من وجه وكذا كون الوجوب الذاتى
اخص مطلقا من الضرورة الوصفية انما يتم
اذا كانت بمعنى الضرورة فى وقت الوصف لا
بشرط الوصف فان بينهما عموما من وجه
كما تقدم ١٢

الذهنية ثبوتا ذهنيا ضروريا ~~ومادامت موجودة فى الذهن~~ ولوازم
وجودها المطلق يثبت لها كلا الوجودين ثبوتا خارجيا وذهنيا ضروريا مادامت
موجودة فى الخارج والذهن كالذاتيات وكذا الكلام فى كل ماهية بالنسبة الى افرادها
التى تلك الماهية ذاتية لها او لازمة لماهيتها فى احد الوجودين او فى كليهما وقد
سبق تحقيق الكل نعم لسلب الذاتيات ولوازمها عن افرادها الموجودة امكان
ذاتى فى الممكنات اذا لم تؤخذ تلك الافراد بشرط الوجود اذ لا ضرورة ناشئة عن
ذات الموضوع وماهيته المطلقة فى وجود تلك الافراد لعدم كون وجودها
مقتضى ذواتها ولا فى ثبوت تلك الماهيات ولوازمها لها بناء على ما تقدم من ان
الثبوت فرع وجود الموضوع واعلم ان الامكان بهذا المعنى اخص مطلقا من الامكان
الذاتى لما عرفت ولا لكان عدم الافلاك والعقول ممكنا فى ذاتها مع امتناعها
بالغير ازلا وابدا على زعمهم واعم مطلقا من جميع انواع ضرورة الجانب الممكن
ومن امتناعه بالغير فى بعض اوقات الذات ولا لا صدق قولهم لا شيء من
القمر بمظلم بالامكان بهذا المعنى مع ان ثبوت الاظلام له ضرورى فى بعض او
قاته اعنى وقت الحيلولة وجميع ذلك ثابت بمثل ما مر فى الامكان الذاتى فان
قلت زعم الحكماء بان الفيض على المستعد التام واجب لاجل ذات الواجب تع
كما ان عدم الفيض على غير المستعد واجب له تع لاجل ذاته فينتفى الامكان الذاتى
بدون هذا الامكان فى ايجاد غير المستعد وعدم ايجاد المستعد من الحوادث
لان فى جانبهما المخالف وجوبا ذاتيا ولا ضرورة ذاتية فيه لان ذلك الوجوب
فى بعض الاوقات لا مادام ذات الواجب تع موجودا وهو ظ فيختل العموم المطلق
بين الوجوب الذاتى وبين الضرورة الذاتية حيث يثبت العموم من وجه بينهما
ايضا قلت مقتضى ذات الواجب عندهم ايجاد المستعد التام المأخوذ مع شرط
تمام الاستعداد لا ايجاد ما قد يتم استعداده وقد لا يتم والمنفك عن ذات الواجب تع
فى بعض الاوقات هو الثانى لا الاول اذ يستحيل انفكاك ايجاد جنس المستعد
التام عنه تع ازلا وابدا على زعمهم بناء على زعم قدم العالم هذا ان اعتبر الاستعداد
وامكان المعلول فى جانب المعلول كما اعتبره طائفة واما ان اعتبر فى جانب

العلة كما اعتبره طائفة اخرى فح نقول في دفع الاشكال المذكور قولهم بالوجوب الذاتي
في الفيض على المستعد وعدم الفيض على غير المستعد ليس بالنظر الى ذات الواجب
من حيث هي هي لان مقتضى الذات من حيث هي لا يمكن تخلفه عنها في وقت من
الاوقات بل بالنظر الى الذات الماخوذة مع شرط تمام الاستعداد او نقصانه على نحو
ما قدمنا من ان ثبوت الذاتيات ولوازمها للممكنات واجب بالذات اذا اخذت
الممكنات بشرط الوجود وغير واجب بالذات اذا لم توخذ بذلك الشرط ويمكن
ان يقال ليس الوجوب الذاتي المسلوب في مفهوم الامكان الذاتي بمعنى اقتضا
الماهية من حيث هي هي اعني الماهية المطلقة كما قدمناه بل بمعنى كون الذات
منشاء للاقتضاء سواء كان المنشاء هو الذات من حيث هي هي او بواسطة
تحقق شرط غير لازم للذات من حيث هي هي وهو اعم مطلقا مما قدمنا لان
ما قدمنا كون الماهية المطلقة منشاء للاقتضاء بالذات او بواسطة شرط لازم
لتلك الماهية المطلقة فعلى هذا يكون بين الامكانين وكذا بين الوجوب الذاتي
بهذا المعنى وبين الضرورة الذاتية بل الازلية عموم من وجه اذ لا يلزم من
انتفاء الضرورة الذاتية او الازلية انتفاء الوجوب الذاتي بهذا المعنى لتحققه بدونها
في ايجاد المستعد وعدم ايجاد غير المستعد على زعمهم لكن الاول هو الاولى فتامل
ثم اعلم ان القضية المكيفة بهذا الامكان تسمى ممكنة عامة هي نقيض الضرورية
المطلقة والمكيفة بالامكان الذاتي من افرادها كما ان المكيفة بالوجوب الذاتي وبالضرورة
الازلية من افراد الضرورة المطلقة ولم يعتبروا للامكان معنى اخر بازاء الضرورة
الازلية بان يكون عبارة عن سلب الضرورة الازلية اكتفاء بهذين الامكانين فان
بعضه مندرج في ضمن الامكان الذاتي وهو سلب الضرورة الذاتية الازلية المتحققة في
ضمن الوجوب الذاتي وبعضه في الامكان المنطقي بهذا المعنى وهو سلب الضرورة
الازلية الباقية الفصل الثالث في الامكان الحيني الناقض للضرورة الوصفية وهو
كون النسبة الايجابية او السلبية بحيث لا ضرورة وصفية في طرفها المخالف وان
وجد فيه ضرورة اخرى والقضية المكيفة به تسمى حينية ممكنة هي نقيض المشروطة
العامة لكن ان كانت المشروطة بمعنى الضرورة في وقت الوصف كان المعتبر في نقيضها

في نقيضها سلب تلك الضرورة وان كانت بمعنى الضرورة بشرط الوصف كان
المعتبر سلب هذه الضرورة لان نقيض كل شيء رفعه في التحقيق فان كان هذا
الامكان بمعنى سلب الضرورة في وقت الوصف فهو اخص مطلقا من الامكان المنطقي
لان الضرورة في وقت الوصف اعم مطلقا من الضرورة الذاتية وسلب الاخص عم
اخص من سلب الاخص وكذا هو اخص مطلقا من الامكان الذاتي لاجل ذلك بعينه
بناء على ان الوجوب الذاتي اخص مطلقا من الضرورة الذاتية والاخص من الاخص
اخص ايضا وان كان بمعنى سلب الضرورة بشرط الوصف ~~انتفاء الضرورة~~
فهو اعم من وجه من كل من الامكانين السابقين اذ لا يلزم من انتفاء
الضرورة بشرط الوصف انتفاء الضرورة الذاتية والوجوب الذاتي كما في
قولنا علام الغيوب حي بالوجوب الذاتي اذ ليس الحيواة بمدخلية العلم بل الامر
بالعكس ولا من انتفاء الوجوب الذاتي والضرورة الذاتية انتفاء الضرورة
بشرط الوصف كما في تحرك الاصابع وقد ينتفيان معا كما في كتابة الانسان
وعدم كتابته الفصل الرابع في الامكان الوقتي المناقض للضرورة الوقتية وهو كون المناقض صح
النسبة الايجابية او السلبية بحيث لا ضرورة وقتية في جانبها المخالف لها
والقضية المكيفة به تسمى ممكنة وقتية هي نقيض الوقتية المطلقة و
هو اخص مطلقا من الامكان الذاتي ومن المنطقي ومن الامكان الحيني
بمعنى سلب الضرورة في وقت الوصف لان الضرورة في وقت معين اعم
مطلقا من الوجوب الذاتي ومن الضرورة الذاتية ومن الضرورة في وقت
الوصف وسلب الاعم اخص كما تقدم واعم من وجه ومن الامكان الحيني
بمعنى سلب الضرورة بشرط الوصف اذ لا يلزم من انتفاء الضرورة الوقتية انتفاء الوصف صح
الضرورة بشرط الوصف كما في مثال تحرك الاصابع ولا من انتفاء الضرورة بشرط
الوصف انتفاء الضرورة الوقتية كما في مثال القمر وقت الحيلولة اذ ليس الاظلام
ضروريا له بشرط كونه قمرا وقد ينتفيان معا كما في كتابة الانسان وعدم كتابته
الفصل الخامس في الامكان الدوامي المناقض للانتشار المطلق وهو كون
النسبة الايجابية او السلبية بحيث لا ضرورة في وقت ما في جانبها المخالف

والقضية المكيفة بجانسي ممكنة دائمة هي نقيض المنتشرة المطلقة وهو اخص
من جميع المعاني الاربعة السابقة لمثل مامر من ان الضرورة في وقت ما اعم مطلقا
من الوجوب الذاتي ومن الضرورة الذاتية ومن الضرورة في وقت الوصف ومن
الضرورة في وقت معين وسلب الاعم اخص لكنه اعم من وجه من الامكان الحينتي
بمعنى سلب الضرورة بشرط الوصف اذ ينتفي الضرورة في وقت ما بدون الضرورة
بشرط الوصف في مثال تحرك الاصابع الكاتب مما تقدم ان تحرك الاصابع التابع للكتابة
للكتابة الاختيارية غير ضرورية لذات الكاتب في شيء من الاوقات وينتفي الضرورة
بشرط الوصف بدون الضرورة في وقت ما في مثال اظلام القمر وينتفيان معا في كتابة
الانسان وعدم كتابته على نحو ماسبق الفصل السادس قد يطلق الامكان على كون
النسبة الايجابية او السلبية بحيث تخلو طرفها المخالف عن مطلق الضرورة الشاملة
لجميع الضرورات ماعدا الضرورة بشرط المحمول وان وجد في طرفها المخالف ضرورة
بشرط المحمول او في طرفها الموافق احدى الضرورات فهذا الامكان اخص مطلقا من
جميع المعاني السابقة للامكان لان الضرورة المسلوبة في مفهومه اعم مطلقا
من المسلوبة في مفهوم كل منها وسلب الاعم اخص كما مر الفصل السابع في تحقيق
الامكان الوقوعي وهو كون النسبة الايجابية او السلبية بحيث لا ضرورة
في طرفها المخالف اصلا ولو ضرورة بشرط المحمول وهو المراد بقولهم ان لا يكون
الطرف المخالف لا واجبا بالذات ولا واجبا بالغير بحيث لو فرض وقوع الطرف الموافق
لم يلزم مح اصلا وبقولهم ان لا يكون الذات ولا الامر الخارج آبيا عن الحكم الممكن
فالحكم الممكن بهذا المعنى اذا قيس الى الزمان الماضي والحال يلزم وقوعه اذ لما انتفى
عن طرفه المخالف الضرورة بشرط المحمول المساوية للفعل لم يكن ذلك الطرف
المخالف واقعا فيقع الطرف الموافق البتة لاستحالة خلو الواقع عن النقيضين واذا قيس
الى الزمان المستقبل لا يلزم وقوعه لما ستعرف فاذا قلنا كتابة زيد امس او في هذا
الزمان التحقق ممكنة بهذا المعنى فلا يصدق ذلك القول منا الا اذا وقعت كتابته
واذا قلنا كتابته غدا ممكنة يصدق هذا القول وان لم يقع كتابته غدا فما توهمه بعضهم
من ان هذا الامكان يستلزم وقوع الطرف الممكن فاسد بل جميع معاني الامكان

الامكان العام اعم من الفعل كما سينكشف في الامكان الاستقبالي والامكان بهذا
المعنى هو المعتبر في مفهوم الاختياري بالمعنى الاخص المفسر بصحة الفعل والترك
اذ الصحة فيه محمولة على الامكان بهذا المعنى وان انقلب بعد عطف الترك على الفعل
الى الامكان الخاص منه فامكان الطرف الموافق بهذا المعنى اعم مطلقا من جميع
انواع ضرورته ودوامه وفعليته اما الاولان فظاهران واما الثالث فلما عرفت
ان الامكان بهذا المعنى يتحقق بدون الفعل في امكان كتابة زيد غدا وان لم يقع الكتابة
في الغد واخص مطلقا من جميع انواع امكانه السابقة لان الضرورة المسلوبة صح في
مفهومه اعني مطلق الضرورة اعم من الضرورة المسلوبة في مفهومها وسلب
الاعم اخص تتمة الفصول اعلم ان سلب الضرورة في هذه المعاني السبعة
قد يعتبر بالنسبة الى الواقع ونفس الامر ويسمى كل منها بالامكان بحسب
نفس الامر وربما يخص هذا الاسم بالمعنى السابع اعني الامكان الوقوعي اذا ذكر
في مقابلة الامكان الذاتي حملا منهم على سلب الامتناع من كل وجه بحسب
نفس الامر وقد يعتبر بالنسبة الى العقل فيسمى كل منها بالامكان العقلي والجواز
المأخوذ في اسانيد المنوع بهذا المعنى وبين الاعتبارين عموم من وجه اذ
قد يجوز العقل ما هو الممتنع في الواقع وقد لا يجوز الممكن في الواقع وقد يجوز
ما هو الممكن في الواقع اعلم ان الامكان كما يطلق على هذه المعاني السبعة
يطلق على معنى القوة المقابلة للفعل ويسمى بالامكان الاستعدادي لاستلزامها
الاستعداد الناقص وربما يطلق الامكان الاستعدادي على الامكان الوقوعي
كما اطلقه الشريف في تعريفاته لان النسبة الى الامكان المتحققة في الماضي
او الحال يستلزم الاستعداد التام الموجب لفيض الفياض على زعمهم الحكماء
والنسبة الى الامكان الاستقبالية يوجب الاستعداد الناقص ولاجل اشتراك
الامكان بين المعاني السبعة والقوة قيد الامكان باحدى المعاني السبعة في
بعض المواضع بالجامع للفعل حذرا عن توهم ارادة معنى القوة لا لتخصيصه بالفعل
ولا قيل مراد الفارابي فيما اعتبره في عقد الوضع هو الامكان الذاتي الجامع للفعل
وقد سبق الاشارة الى انه كما يطلق الامكان على معنى القوة كذلك يطلق

القوة على الامكان باحدى المعاني السبعة الفصل الثامن في الامكان الخاص اعلم
ان الامكان بمعنى سلب الضرورة اذا اطلق فاما ان يراد به الامكان العام وهو
احدى المعاني السبعة السابقة واما ان يراد به الامكان الخاص المندرج في واحد من
تلك المعاني وهو سلب الضرورة عن طرفي النسبة معا فان كانت الضرورة المسلوبة
عنها بمعنى الوجوب الذاتي فالامكان الخاص الذاتي او الضرورة الذاتية فالامكان الخاص
المنطقي او الضرورة الوصفية فالامكان الخاص الحيني وهكذا فالامكان الخاص ايضا
سبعة فقد ثبت اربعة عشر معنى واعمها ماعدا الحيني بمعنى سلب الضرورة بشرط الوصف
هو عام المعنى الاول اعني الامكان الذاتي العام واخصها خاص المعنى الاخير اعني الامكان
الوقتي الخاص وهو المسمى عندهم بالامكان الاستقبالي وخاص المعنى السادس
اعني سلب مطلق الضرورة ماعدا الضرورة بشرط المحمول عن الطرفين معا هو المسمى
عندهم بالامكان الاخص لكونه اخص من الخواص ماعدا الاستقبالي ومثلوا الامكان
الاخص بقولهم الانسان كاتب او ليس بكاتب والاولى التمثيل بقولنا الانسان
متحرك بالارادة او ليس بمتحرك لان عدم الكتابة ضروري له في وقت الطفولية
فلاحد طرفيه ضرورة وقتية بخلاف الحركة الارادية وقد اتضح جميع هذه المعاني
الا الاستقبالي فان فيه غموضا يحتاج الى الكشف الفصل التاسع في تحقيق الامكان الاستقبالي
وهو سلب مطلق الضرورة عن الطرفين معا ولو ضرورة بشرط المحمول والامكان
بهذا المعنى لا يتحقق في الامكان المتحققة في الزمان الماضي او الحال لان احد طرفيها
متعين متحقق بعلة الموجبة كما لا يتحقق في الواجب بالذات والممتنع بالذات ولو
بالنسبة الى الاستقبال لان وجود الاول واجب في جميع الازمنة باقتضاء الذات
وكذا عدم الثاني وانما يتحقق في الممكنات بالنسبة الى زمان الاستقبال كما اذا
قلت سيقوم زيد في وقت كذا اذ لا يتعين شيء من القيام وعدمه الى ان يحضر ذلك
الوقت فلا يتحقق لشيء منهما قبل حضور ذلك الوقت اذ لا يتحقق بدون التعين
فلا ضرورة في شيء من طرفيه قبله نعم عند حضور ذلك الوقت الاتي يتعين احد طرفيه
ويكون ذلك الطرف ضروريا ولو بشرط المحمول لكن الاستقبال ح ينقلب الى
الحال ومما يدل على وجود الضرورة في احد طرفي الماضي دون الاستقبال الندم والتاسف

السبعة صح

الوصف صح

الممكنات ظ

و التاسف على ما فات من افعالنا و التهيئ لمثله وليس ذلك الا لامتناع
تدارك ما فات وامكان تحصيل مثله فيما ياتي قال الشيخ الرئيس في الشفاء الا
الامكان الاستقبالي هو الغاية في صراحة الامكان فان الممكن الحقيقي ما لا ضرورة
فيه اصلا لا في وجوده ولا في عدمه فهو مباين للمطلق لان المطلق ما يكون الثبوت
او السلب فيه بالفعل فيكون مشتملا على ضرورة ما لما سمعت ان كل شيء موجود
محفوف بضرورة سابقة وضرورة لاحقة بشرط المحمول ثم كل شيء يفرض فاحد
طرفيه اي وجوده او عدمه يكون متعينا في الزمان الماضي وزمان الحال وان لم يحصل
لنا علم به بخلاف الزمان المستقبل فانه لا يتعين ان يوجد او لا يوجد فيه لا بحسب
علمنا فقط بل بحسب نفس الامر ايضا لان تعين احد طرفيه في زمان من الازمنة
المستقبلة موقوف على حضور ذلك الزمان ولان التعين اما بموجب الامر في نفسه
واما بوجود السبب المعين لا ليس يجب بذاته ان يتعين ولا ايجاب هناك
بالذات ولا بالغير لعدم حصوله بعد فهو في الماضي او الحال مشتمل على ضرورة وجود
او عدم واقلها الضرورة بشرط المحمول واما بالنسبة الى الاستقبال فلا يشتمل
على ضرورة اصلا فمن لوازم الامكان الحقيقي الصرف اعتباره بالقياس الى زمان الاستقبال
فالامكان الاستقبالي هو سلب مطلق الضرورة عن الطرفين في زمان الاستقبال
وهو في حاق الوسط انتهى واقول لا يتوجه عليه ان يقال لما كان الضرورة بشرط
المحمول مساوية للفعل والاطلاق العام كما دل عليه كلامه فلا يصح سلبها عن الطرفين
بالنسبة الى زمان والا يلزم خلو الواقع عن النقيضين بالنسبة الى ذلك الزمان مع ان
خلوه عنهما غير صحيح بالنسبة الى زمان اصلا وما ذكره من توقف تعين احدهما الى
حضور ذلك الزمان ثم كيف واعدام الحوادث متحققة من الازل الى وقت حدوثها فقيام
زيد في الاستقبال متعين العدم في الحال فان اراد انتفاء مطلق الضرورة عن طرفي
الحكم الاتي قبل حضور وقته وهو فاسد لما عرفت انه متحقق العدم قبله وان اراد انتفاءها
عنهما عند حضوره فهو ايضا فاسد اذ عند حضوره ينقلب الاستقبال الى الحال و
يتعين احد الطرفين بالضرورة لئلا يلزم خلو الواقع عن النقيضين في ذلك الوقت الحاضر
ايضا لانا نقول نختار الاول وندفع محذوره بان الامكان الاستقبالي معتبر بالقياس

قوله وليس ذلك الا لامتناع التدارك فمعلوم
من التهيئ الندم واما الامكان تحصيله فيما ياتي
فلانه لو كان وجوده الاتي ضروريا عند التهيئ
او عدمه ضروريا عنده لما وقع منا تهيئ كما لم يقع
لما فات ١٢

الى الوجود والعدم الخاصين اعنى الوجود فى الاستقبال والعدم فيه ايضا ولا يلزم
من انتفائهما معا خلو الواقع عن النقيضين اذ ليس نقيض ذلك الوجود الخاص هو
هذا العدم الخاص بل نقيضه عدم ذلك الوجود لما تقرر ان نقيض كل شيء رفعه وذلك
النقيض اعم من هذا العدم الخاص اعنى العدم فى الاستقبال ومن العدم فى الماضى او الحال
فيجوز انتفاء الوجود والعدم الخاصين قبل حضور وقت القيم مع تحقق نقيض الوجود
الخارجى فى ضمن العدم الاخر هو العدم فى الحال او الماضى نعم يتوجه عليه ان ما ذكره
من توقف التعين على حضور ذلك الزمان مم من وجهين الاول انه مبنى على كون الزمان
من المشخصات وذلك مم لاسيما كونه مشخصا للاعدام والسلوب التى هى احد
النقيضين من طرفى الحكم الممكن الثانى لو سلم ذلك فانما يتم التوقف المذكور لو لم يكن
تعلق علم الواجب تع فى الازل بوقوع الاحكام الاستقبالية كافيا فى تعينها قبل حضور
اوقاتها وهو ظ المنع كيف وكل ما فى علمه تع متحقق فى نفس الامر لاستحالة الجهل
فى حقه تع شانه عن ذلك فيتحقق الضرورة بوجه فى كل امر استقبالى قبل حضور زمانه
فلا يوجد فى شيء من الاشياء امكان فى حاق الوسط بين الوجوب والامتناع لا يقال
هذا الكلام من الشيخ مبنى على زعم الحكماء بنفى العلم الجزئى بالجزئيات المادية
والمتغيرة عن المبادى العالية والعلم الكلى لا يجعل الامر الاستقبالى متعينا متشخصا
لانا نقول وان لم يجعله متشخصا لكنه يكفى فى حكم المبادى العالية بانه موجود فى ذلك
الوقت او معدوم فيه وبهذا القدر يكون احد طرفيه ضروريا والا لزم الجهل
المهروب عنه فان قلت يمكن التخلص عنه بقاعدة ان العلم تابع لوقوع المعلوم فانه
اذا كان تعلق العلم الازلى بالحكم الايجابى او السلبى تابعا لوقوع ذلك الحكم فى نفس
الامر فى وقته كان تعين ذلك التعلق متوقفا على تعين ذلك الحكم فى نفسه فلو
توقف تعين ذلك الحكم ووقوعه فى الواقع على تعين تعلق العلم الازلى كما
يقتضيه جعله متعينا بتعلق العلم الازلى يلزم الدور الباطل قلت الحكماء لم ينفوا
تلك القاعدة فى العلم الفعلى الذى هو العلم بالشيء قبل وقوعه كتصورنا السرير
قبل بنائه وانما اوردوها فى العلم الانفعالى وهو العلم بالشيء بعد وجوده
كتصورنا السرير عند رؤيته وعلم الواجب تع بالحوادث من قبيل العلم الفعلى متعينا ظ

الفعلى وذلك لان المتكلمين لما قالوا بتبعية مطلق العلم لوقوع المعلوم
قال الحكماء هناك هذا انما يتم فى العلوم الانفعالية لا فى الفعلية لان امر التبعية
فيها بالعكس فلا يمكن التخلص بتلك القاعدة على مذهب الحكماء وانما يمكن ذلك
على مذهب المتكلمين لا يقال تلك القاعدة بط فى العلوم الفعلية والا لزم احد
الفسادين اما قدم الحوادث واما حدوث تعلق العلم الواجب تع بها وقت
حدوثها لاستحالة تعلق العلم بلا معلوم وان توهم ابو هاشم من المعتزلة امكانه فلا يمكن
التخلص عنه بوجه لانا نقول انما يلزم ذلك لو لم يكن الوقوع اللايزالى كافيا فى تعلق
العلم الازلى كيف والواجب تع ليس بزمانى فى ذاته ولا فى صفاته الذاتية وسلسلة
الممكنات حاضرة عنده ازلا وابدا فالوقوع الاتى عنده تع كالوقوع الماضى عند نافى
الحضور العلمى الا يرى ان المخلوق قد يعلم وقوع شيء بامارات قبل وقوعه فما
ظنك بعلام الغيوب وتلخيص ذلك انه يجوز ان يكون للوقوع الاتى بحسب الخارج
صورة ادراكية ازلية يتعلق بها العلم سواء كانت عين ماهية ذلك الوقوع كما
ذهب اليه القائلون بالوجود الذهنى من الحكماء ومحققى المتكلمين او كانت مثاله
وظله كما ذهب اليه اهل الاشباح من الفريقين ولعله مذهب جمهور المتكلمين فلا يلزم
شيء على مذهب احد من المتكلمين بل نقول القول ببطلان تلك القاعدة فى العلوم
الفعلية الازلية بط قطعا لان العلم فى نفسه مع قطع النظر عن وقوع المعلوم صالح
لان يتعلق بكل من طرفى الحكم فلا بد من مرجح يخصصه باحد الطرفين والا لزم التحكم
والترجيح بلا مرجح من الفاعل الموجب بناء على انه تع موجب فى تعلق علمه عند جميع
الحكماء والمتكلمين لا اختيار فيه وان كان مختارا فى افعاله عند المتكلمين فلو تعلق
باحد الطرفين بعينه لزم الترجيح بلا مرجح من الفاعل وهو الموجب وهو مح عند الفريقين
وان جاز الترجيح بلا مرجح من المختار عند المتكلمين واذ قد وجب الترجيح فى تعلق العلم
فذلك المرجح هو وقوع المعلوم فى نفس الامر والا لزم امكان تعلق علم الواجب تع
بخلاف الواقع وهو مستلزم للجهل المركب المستحيل فى حق الواجب تع شانه عن
امثاله علوا كبيرا فتعلق علمه تع فى الازل بالحوادث الاتية مشروط بوقوعها فى
اوقاتها لان ذلك التعلق لاجل انها ستقع فى انفسها فالضرورة فى قولنا كل

الى الوجود والعدم الخاصين اعنى الوجود فى الاستقبال والعدم فيه ايضا ولا يلزم من انتفائهما معا خلو الواقع عن النقيضين اذ ليس نقيض ذلك الوجود الخاص هو هذا العدم الخاص بل نقيضه عدم ذلك الوجود لما تقرر ان نقيض كل شئ رفعه وذلك النقيض اعم من هذا العدم الخاص اعنى العدم فى الاستقبال ومن العدم فى الماضى او الحال فيجوز انتفاء الوجود والعدم الخاصين قبل حضور وقت القيم مع تحقق نقيض الوجود الخارجى فى ضمن العدم الاخر هو العدم فى الحال او الماضى نعم يتوجه عليه ان ما ذكره من توقف التعين على حضور ذلك الزمان مم من وجهين الاول انه مبنى على كون الزمان من المشخصات وذلك مم لا سيما كونه مشخصا للاعدام والسلوب التى هى احدى النقيضين من طرفى الحكم الممكن الثانى لو سلم ذلك فانما يتم التوقف المذكور لو لم يكن تعلق علم الواجب تع فى الازل بوقوع الاحكام الاستقبالية كافيا فى تعينها قبل حضور اوقاتها وهو ظ المنع كيف وكل ما فى علمه تع متحقق فى نفس الامر لاستحالة الجهل فى حقه تع شانه عن ذلك فيتحقق الضرورة بوجه فى كل امر استقبالى قبل حضور زمانه فلا يوجد فى شئ من الاشياء امكان فى حاق الوسط بين الوجوب والامتناع لا يقال هذا الكلام من الشيخ مبنى على زعم الحكماء بنفى العلم الجزئى بالجزئيات المادية والمتغيرة عن المبادى العالية والعلم الكلى لا يجعل الامر الاستقبالى متعينا متشخصا لانا نقول وان لم يجعله متشخصا لكنه يكفى فى حكم المبادى العالية بانه موجود فى ذلك الوقت او معدوم فيه وبهذا القدر يكون احد طرفيه ضروريا والا لزم الجهل المهروب عنه فان قلت يمكن التخلص عنه بقاعدة ان العلم تابع لوقوع المعلوم فانه اذا كان تعلق العلم الازلى بالحكم الايجابى او السلبى تابعا لوقوع ذلك الحكم فى نفس الامر فى وقته كان تعين ذلك التعلق متوقفا على تعين ذلك الحكم فى نفسه فلو توقف تعين ذلك الحكم ووقوعه فى الواقع على تعين تعلق العلم الازلى كما يقتضيه جعله متعينا بتعلق العلم الازلى يلزم الدور الباطل قلت الحكماء لم يرتضوا تلك القاعدة فى العلم الفعلى الذى هو العلم بالشئ قبل وقوعه كتصورنا السرير قبل بنائه وانما ارتضوها فى العلم الانفعالى وهو العلم بالشئ بعد وجوده كتصورنا السرير عند رؤيته وعلم الواجب تع بالحوادث من قبيل العلم الفعلى

متعينا ظ

الفعلى وذلك لان المتكلمين لما قالوا بتبعية مطلق العلم لوقوع المعلوم قال الحكماء هناك هذا انما يتم فى العلوم الانفعالية لا فى الفعلية لان امر التبعية فيها بالعكس فلا يمكن التخلص بتلك القاعدة على مذهب الحكماء وانما يمكن ذلك على مذهب المتكلمين لا يقال تلك القاعدة بط فى العلوم الفعلية والا لزم احد الفسادين اما قدم الحوادث واما حدوث تعلق العلم الواجب تع بها وقت حدوثها لاستحالة التعلق بلا معلوم وان توهم ابو هاشم من المعتزلة امكانه فلا يمكن التخلص عنه بوجه لانا نقول انما يلزم ذلك لو لم يكن الوقوع اللايزالى كافيا فى تعلق العلم الازلى كيف والواجب تع ليس بزمانى فى ذاته ولا فى صفاته الذاتية وسلسلة الممكنات حاضرة عنده ازلا وابدا فالوقوع الاتى عنده تع كالوقوع الماضى عند نافى الحضور العلمى الا يرى ان المخلوق قد يعلم وقوع شئ بامارات قبل وقوعه فما ظنك بعلام الغيوب وتلخيص ذلك انه يجوز ان يكون للوقوع الاتى بحسب الخارج صورة ادراكية ازلية يتعلق بها العلم سواء كانت عين ماهية ذلك الوقوع كما ذهب اليه القائلون بالوجود الذهنى من الحكماء ومحققى المتكلمين او كانت مثاله وظله كما ذهب اليه اهل الاشباح من الفريقين ولعله مذهب جمهور المتكلمين فلا يلزم شئ على مذهب احد من المتكلمين بل نقول القول ببطلان تلك القاعدة فى العلوم الفعلية الازلية بط قطعا لان العلم فى نفسه مع قطع النظر عن وقوع المعلوم صالح لان يتعلق بكل من طرفى الحكم فلا بد من مرجح يخصصه باحد الطرفين والا لزم التحكم والترجيح بلا مرجح من الفاعل الموجب بناء على انه تع موجب فى تعلق علمه عند جميع الحكماء والمتكلمين لا مختار فيه وان كان مختارا فى افعاله عند المتكلمين فلو تعلق باحد الطرفين بعينه لزم الترجيح بلا مرجح من الفاعل وهو الموجب وهو مح عند الفريقين وان جاز الترجيح بلا مرجح من المختار عند المتكلمين واذ قد وجب الترجيح فى تعلق العلم فذلك المرجح هو وقوع المعلوم فى نفس الامر والا لزم امكان تعلق علم الواجب تع بخلاف الواقع وهو مستلزم للجهل المركب المستحيل فى حق الواجب تع شانه عن امثاله علوا كبيرا فتعلق علمه تع فى الازل بالحوادث الاتية مشروط بوقوعها فى اوقاتها لان ذلك التعلق لاجل انها تستقع فى انفسها فالضرورة فى قولنا كل

واقع في احد الازمنة معلوم الله تع بالضرورة لاجل وصف الموضوع ولذا قالوا ان معنى
تبعية العلم لوقوع المعلوم ان تعلق العلم بالحكم لاجل كونه واقعا في نفسه بدون العكس
اى ان وقوعه ليس لاجل كونه معلوما للواجب تع في الازل ولعله ايضا مراد من قال
معناها ان المطابقة تعتبر من جانب العلم لا من جانب الوقوع المعلوم اذ يقال
العلم مطابق للمعلوم بدون العكس والحاصل ان ذات الواجب تع يقتضى ان يتعلق
علمه في الازل بكل ما يصح تعلقه به وهو الواقع في نفسه سرمدا او في احد الازمنة ويقتضى
ان لا يتعلق بما لا يصح تعلقه به وهو خلاف الواقع فتعلق العلم الازلى بمعصية زيد في وقت
معين من الاوقات المستقبلة ليس الا لاجل ان المعصية ستقع منه باختياره في نفسها
اى مع قطع النظر عن تعلق العلم بها فيكون تعلق العلم بها مسبوقا بوقوعها
في نفسها في وقتها ولو سبقا ذاتيا والمسبوق لا يجعل السابق ضروريا بل السابق
قد يجعل المسبوق ضروريا كما هنا واما ما اورده الفاضل الاستاد روح الله روحه
من ان تعين الامر الاستقبالى ووقوعه انما هو بايجاد الواجب تع عند الاشاعرة
وايجاده تع مسبوق بالارادة المسبوقة بالعلم فيكون الوقوع تابعا للعلم فلو كان
العلم تابعا للوقوع ايضا لزم الدور الباطل فمدفوع بان علم الواجب تع كعلم المخلوق
منقسم الى تصورى كالعلم بزيد والى تصديقى كالعلم بان يعصى في وقت كذا
والتابع للوقوع هو التصديق بوقوع المعصية من زيد باختياره في وقتها المعين
لا تصور نفس المعصية ولا تصور وقوعها في ذلك الوقت لان جميع المفهومات
التصورية من المعصية واللامعصية ووقوعها ولا وقوعها وغير ذلك متصورة
في الازل باقتضاء ذات الواجب تع صورا ادراكية للكل كما مرت الاشارة اليه
واذا كانت المعصية ووقوعها متصورين مع نقيضهما لم يكن تصورهما تابعا للوقوع
الخارجى والايجاد والارادة تابعان لتصور المعصية لا التصديق ووقوعها في وقت
معين لان الارادة صفة ترجح احد المقدورين على الآخر ويكفى في ترجيح احدهما
تصورهما الا ترى انا كثيرا ما نريد شيئا مع الشك في وقوعه فالمراد من
المقدورين المقدوران المتصوران وايضا المراد من المقدورين هو الفعل
والترك ولا يمكن تصديق وقوعهما معا للبشر فضلا عن الواجب تع فتعلق

هي هنا اعم من الماتريدية كما لا يخفى منه

المراد من الفاضل الاستاد چلبي زاده اكرمه الله بالزيادة

فتعلق الارادة لا يتوقف على التصديق بوقوع المراد قطعا وان توقف على التصديق
بان هذا المراد لو وقع يترتب عليه فائدة كذا فلا دور اذ غايته توقف العلم التصديقى
بوقوع المعصية مثلا على العلم التصورى بنفس المعصية وبوقوعها والامر كذلك ه‍
وتلخيص الكلام في هذا المقام ان الوقوع الخارجى للمعصية وغيرها من
المفهومات التصورية المتصورة مع نقائضها في الازل هو بوجوده الادراكى التصورى
الازلى سابق بالذات على تعلق الارادة الازلية به وتعلق الارادة به سابق بالذات على ذلك
الوقوع الخارجى السابق على العلم التصديقى الازلى به فالعلم التصديقى الازلى المتعلق بان زيدا
يعصى باختياره في وقت كذا متاخر بالذات عن وقوع تلك المعصية في وقتها وتابع له اتباعا
ضروريا فذلك العلم لا يجعل المعصية ضرورية الوقوع بل وقوعها جعل العلم المذكور ضروريا
وبهذا التحقيق الكاشف عن ظلمات الاوهام ظهر ان الحق ما ذهب اليه الاصحاب الماتريدية
من انه لا جبر في افعال العباد لا محضا ولا متوسطا وانحل عقدة شبهة الاشعرى السائقة
له الى الجبر المتوسط بان معلوم الواجب تع واقع بالضرورة والا لزم انقلاب العلم جهلا
وهو مح وذلك الانحلال لما عرفت به برهانه من ان تعلق علم الواجب تع ولطفه بالضرورة
بالحوادث مشروط بوقوعها في اوقاتها فعلى هذا يكون قولنا معلوم الواجب تع واقع
في وقته بالضرورة بمنزلة قولنا معلوم الواجب تع بشرط كونه واقعا في وقته وهو واقع
في ذلك الوقت بالضرورة فما ذكره من الدليل انما يفيد ضرورة بشرط المحمول لان فساد
انقلاب العلم جهلا انما لزم من فرض ما اخذ بشرط الوقوع غير واقع فغايته ما افاده
ان الواقع بشرط كونه واقعا واقع بالضرورة وهل هذا الا ضرورة بشرط المحمول عنده
وقته الذى يقع فيه ذلك الشرط وتلك الضرورة لا تكون سالبة لاختيار العبد ه‍
وانما تكون سالبة له لو كانت ضرورة في وقت المحمول بان يجب على الفاعل فعله في
في نفسه مع قطع النظر عن تعلق العلم به وذلك الوجوب في الافعال الاختيارية ثم منفا
ظاهر اهذا هو القاطع لشبهة الاشعرى واما ما ذكره كثير من المحققين ان علم الواجب تع

قوله ثم منفا ظاهر اد الا انتفى اختيار الواجب تع ايضا ضرورة مع ان افعاله تع بشرط وقوعها في اوقاتها واقعة بالضرورة مع انه تع فاعل بالاختيار عند المتكلمين كما لا يخفى منه

بمعصية زيد مثلا لم يتعلق بوقوعها المطلق ليلزم الجبر بل وقوعها المقيد باختياره وضرورة
الوقوع بالاختيار محققة للاختيار لا منافية له ففيه نظر اذ ليس الاختيار الداخل في المعلوم
حينئذ بمعنى الاختيار الكلي الصالح لطرفي الفعل والترك بل بمعنى الاختيار الجزئي الذي
هو ترجيح احد الجانبين بخصوصه فتعلق العلم الازلي بهذا المقيد يوجب الترجيح و
فعل المرجح واذا امتنع عدم الترجيح بطل الاختيار اللهم الا ان يكون الاختيار الجزئي
حالة هي بطبعها تقتضي رجحان احد الطرفين وعدم وصول ذلك الرجحان الى حد
الوجوب من لوازم ذاته فايجاب تلك الحالة لا ينافي الترجيح مع جواز الطرف الاخر
بل تحققه وبالجملة لا مخلص للشيخ ابن سينا هاهنا الا باختيار مذهب المتكلمين في هذا
الباب ذهابا الى ما هو الحق الذي تقدم برهانه والتأسف والتوبيخ انما يدلان على
الضرورة وعدمها بحسب علومنا لا بحسب نفس الامر فان قلت لا مخلص له على
مذهب المتكلمين ايضا لما ذكرتم انفا ان علم الواجب تع بوقوع الحوادث اوجب ضرورة
بشرط المحمول قلت قد اشرنا الى انه انما اوجبها عند حضور اوقاتها لا قبله لان
مرادهم بالضرورة بشرط شيء هي الضرورة بشرط تحقق ذلك الشيء الشرط
وحيث لم يتحقق وقوع تلك الحوادث قبل حضور اوقاتها لم يتحقق هناك ضرورة
بشرط المحمول قبله بل عنده وقد عرفت ان الامكان الاستقبالي انما يعتبر بالنسبة
الى ما قبل حضور وقت الممكن نعم يتوجه عليه ان مجرد الضرورة بشرط العلم
الازلي المتحقق ازلا وابدا قادح في كون الشيء الممكن في حاق الوسط بين الوجوب
والامتناع وفي كون الضرورة بشرط المحمول اقل الضرورات مؤنة كما لا يخفى
واعلم ان العلامة الرازي بعد ما نقل هذا الكلام عن الشيخ في شرح المطالع قال ان هذا
المعنى الاستقبالي اخص مطلقا من الامكان الاخص الذي تقدم ذكره بحسب المفهوم
اذ يلزم من انتفاء مطلق الضرورة انتفاء الضرورة الذاتية والوصفية والوقتية
ولا عكس لجواز اشتماله على ضرورة غير الثلثة واما بحسب الصدق فهما متساويان

متساويان لان كل ما انتفى فيه الضرورات الثلث فهو بالنظر الى الاستقبال لا ضرورة
فيه اصلا لا ينتفي عند الضرورات الثلث كما يشهد به كون الاستقبالي اخص مطلقا بحسب
المفهوم من الامكان الاخص كما سبق ثم ان بعضهم شرط في امكان الوجود في الاستقبال
العدم في الحال وفي امكان العدم في الاستقبال الوجود في الحال واستدل على هذا الاشتراط
بان ضرورة احد الطرفين في الحال ينافي امكانه في الاستقبال واورد عليه ان هذا
الاشتراط يستلزم ان يشترط الوجود والعدم في الحال لان ممكن الوجود في الاستقبال
ممكن العدم فيه بل الواجب في اعتباره عدم الالتفات الى الوجود والعدم في الحال والاقتصار
على اعتبار الاستقبال انتهى يعني ان الامكان الاستقبالي لما كان عبارة عن سلب مطلق
الضرورة عن الطرفين معا كان معتبرا بالقياس الى طرفي الوجود والعدم الاستقبالي
معا لا بالقياس الى احدهما فلو اشترط كل منهما بتحقق نقيضه في الحال يلزم اشتراطه
باجتماع المتناقضين في الحال وهو مح نعم لو كان الامكان المذكور سلب تلك الضرورة
عن احد الطرفين كما هو الامكان الوقوعي لامكن اشتراطه بذلك لكن ليس فليس
الامكان الاستقبالي متحقق في كل ممكن بالنسبة الى زمان الاستقبال سواء كان
موجودا في الحال او معدوما فيها لان دليله جار في الكل فلا يكون الامكان الاستقبالي
اخص مطلقا من الامكان الاخص بحسب الصدق بل بحسب المفهوم فقط واقول
دليل الشيخ جار في تحقق الامكان الاستقبالي في لوازم ذات الواجب بالذات ولو
بالواسطة كالعقول على زعم الحكماء وفي لوازم ذات الممتنع بالذات لان تلك اللوازم
ليست مما يجب بذواتها ان يتعين وجودها او عدمها بل بسبب امر خارج هو
الواجب بالذات او الممتنع بالذات مع ان مطلق الضرورة لو سلبت عن طرفيها
بالنسبة الى الاستقبال يلزم امكان عدم الواجب او وجود الممتنع بالذات و
وهو مح بالنسبة الى كل زمان فلا يتحقق الامكان الاستقبالي فيما يستند الى الواجب
بالذات والممتنع بالذات استنادا بالذات او بواسطة شرط لازم له وانما يتحقق
فيما يستند الى احدهما بواسطة شرط يمكن انفكاكه عنه كالاختيار اللهم الا ان
يتحقق هناك ايجاب بالغير وقد نفاه الشيخ بقوله ولا ايجاب هناك بالذات

ولا بالفعل وايضا الامكان الاخص يتحقق بدون الاستقبالي في الافعال الاختيارية الواقعة لكن مقيسة الى زمان الماضي او الحال كما في قولنا زيد كاتب الان بالامكان الاخص فالحق ان الامكان الاستقبالي اخص مطلقا من الامكان الاخص بحسب الصدق والتحقق في المواد اذ لما كان جميع انواع الامكان ماعدا القوة كيفيات للنسب فالظاهر ان يجعل المواد عبارة عن نسب القضايا ومن البين ان نسبة قولنا زيد كاتب الان او فيما مضى مغايرة لنسبة قولنا زيد يكتب غدا ويتحقق هذان الامكان معا في النسبة الثانية ويتحقق الاخص بدون الاستقبالي في النسبة الاولى فيكون الاستقبالي اخص مطلقا من الامكان الاخص بل من جميع معاني الامكان بحسب التحقق في مواد النسب كما اشرنا نعم حين ما يتحقق الامكان الاخص في النسبة الاولى يتحقق الاستقبالي في النسبة الثانية لكنه لا يوجب مساواتهما بحسب التحقق في المواد والا لكان النطق والنهاق متساويين بحسب التحقق اذ يتحقق كل منهما في مادة نفسه زمان يتحقق الاخر في مادته وذلك فاسد لا يخفى ومن ههنا علمت ان جميع معاني الامكان ماعدا الاستقبالي اعم مطلقا من الفعل والاطلاق العام بحسب التحقق واما الاستقبالي فمباين له كما اشرنا اليه

التنبيه الفصل العاشر في اقسام الممكن العام قد عرفت ان الامكان العام للنسبة باحد المعاني السبعة سلب الضرورة المأخوذة في مفهومه عن جانبها المخالف لكن جانبها المخالف اعم من جانب الوجود ومن جانب العدم كما ان الجانب الموافق اعم منهما فان كان سلبا لها عن الجانب المخالف الذي هو جانب العدم فهو الامكان العام المقيد بجانب الوجود اي عمومه مقيد بجانب لا مطلق بحيث يعم الجانبين لان سلب الضرورة عن جانب العدم اعم من ان يوجد تلك الضرورة في جانب الوجود ومن ان لا توجد في شيء من الجانبين فالامكان الذاتي في قولنا الله موجود بالامكان العام وقولنا الله تع والعالم موجودان بالامكان العام يجب ان يحمل على الامكان العام المقيد بجانب الوجود فان

فان في الجانب الموافق ضرورة فيهما ولو في بعض الموضوع والامكان في قولنا العالم موجود بالامكان الذاتي يجوز ان يحمل على هذا الامكان وان يحمل على الامكان الخاص حيث لا ضرورة في شيء من جانبيه وان كان سلبا لها عن الجانب المخالف الذي هو جانب الوجود فهو الامكان العام المقيد بجانب اي المقيد عمومه بجانب العدم لمثل ما مر فالامكان في قولنا الممتنع بالذات واحد او مع العالم معدوم بالامكان الذاتي يجب ان يحمل على هذا الامكان وفي قولنا العالم معدوم بالامكان الذاتي يجوز ان يحمل على ذلك وان يحمل على الامكان الخاص الذاتي ومن ههنا علمت ان الامكان الخاص كما هو اخص مطلقا من الامكان العام باحد المعاني السبعة السابقة كذلك هو اخص مطلقا من كل من قسميه اعني من الامكان العام المقيد بجانب الوجود ومن الامكان العام المقيد بجانب العدم والمراد من الوجود ههنا جانب الايجاب المحصل لا مطلق الايجاب ومن العدم اعم من جانب السلب ومن جانب الايجاب المعدول لا خصوصية جانب السلب بشهادة انهم يعدون الامكان في قولنا الواجب تع لا معدوم بالامكان العام من قسم المقيد بجانب الوجود وفي قولنا الممتنع بالذات لا موجود بالامكان العام من قسم المقيد بجانب العدم فلو كان المراد من الوجود مطلق الايجاب محصلا كان او معدولا ومن العدم سلب ذلك الايجاب لانعكس الامر وليس كذلك لا يقال بل الوجود والعدم ههنا على معناهما الحقيقي اذ لا صارف عنه لان غايته اختصاص هذا التقسيم بالامكان المعتبر بالقياس الى الوجود والعدم وهو الامكان المعتبر في الحكمة لانا نقول لا يخفى على المتتبع انهم لا يخصون هذين القسمين بالامكان المعتبر في الحكمة اذ ربما يصرحون باحد القسمين في الامكان المعتبر بالقياس الى سائر المحمولات كما في قول النحاة ويجوز صرفه للضرورة او للتناسب فان الجواز فيه بمعنى الامكان العام المقيد بجانب الوجود بناء على ان الانصراف واجب في صورة ضرورة الوزن وراجح في صورة التناسب مع انه معتبر بالقياس الى المحمول الانصراف اذ المعنى يجوز ان يكون غير المنصرف منصرفا لاحد الامرين واما حمل ذلك على ان معنى يجوز وجود الانصراف فبعيد لا يصار اليه بلا حاجة لا يقال ليس ارتكاب ذلك

المعنى البعيد في موارد استعمالات الامكان ابعد من صرف الوجود و العدم في
تعريف هذين القسمين عما عن معناهما الحقيقي بل الامر بالعكس اذ يجب حمل التعاريف
على متبادرها لانا نقول لو اعتبر الامكان في جميع موارده بالقياس الى وجود
المحمولات وعدمها لم يصح فهم الفرق بين الامكان المعتبر في الحكمة وبين الامكان
المعتبر في المنطق بان الاول معتبر بالقياس الى خصوصية نسبة الوجود و العدم
والثاني معتبر بالقياس الى نسبة مطلق المحمولات فالتعويل على ما ذكرنا وقد
طلع من هذا المقام فائدة جليلة هي ان الامكان العام او الخاص قد يستعمل في كلامهم
بمعنى سلب الضرورة العادية كعادة العرب في رفع الفاعل ونصب المفعول فانهما
واجبان في عادتهم لا عقلا اذ يمكن عقلا نصب الفاعل ورفع المفعول ومن هذا
القبيل الجواز الواقع في الكتب الفقهية فانه بمعنى سلب الوجوب الشرعي عن
احد الطرفين او كليهما خاتمة الابواب الوجوب بمعنى امتناع انفكاك النسبة
عن الموضوع ان كان بحيث لا يجوز العقل ذلك الانفكاك فالوجوب عقلي وح
وان كان بحيث يجوزه العقل دون العادة فالوجوب عادي وكذا الامتناع
اما عقلي وهو وجوب الجانب المخالف عقلا واما عادي وهو وجوب ذلك الجانب
عادة وكذا الامكان اما عقلي وهو سلب الوجوب العقلي عن الجانب المخالف
او عن الجانبين و اما عادي وهو سلب الوجوب العادي عن الجانب المخالف
او عن الجانبين لكن هذا الامكان العقلي ه هو الامكان بحسب نفس الامر
باحد اطلاقيه فهو غير الامكان العقلي السابق فانه بمعنى سلب الوجوب
العقلي او العادي عن احد الطرفين او عن كليهما في مجرد نظر العقل سواء كان
مسلوبا بحسب نفس الامر اولا كما اشرنا وبالجملة كل من الوجوب والامتناع
والامكان منقسم الى عقلي وعادي فالحرارة واجبة للنار عقلا عند الحكماء وعادة
عند الاشاعرة وسلبها عنها ممتنع عقلا عند الحكماء وعادة لا عقلا عند الاشاعرة
فان ذلك السلب ممكن عندهم عقلا وان امتنع عادة ولا يقدح في الامتناع
العادي انفكاكها عنها مرة او مرتين كما في قصة الخليل الرحمن لان العادة ما انتفى
خلافه او ندر و ذلك لان جميع الممكنات عند الاشاعرة مستندة الى الفاعل المختار

المختار ابتداء لا الى الواجب الفاعل الموجب بواسطة اعداد معد كما زعمه الحكماء
حيث ذهبوا في مشهورهم الى ان المبداء الاول الذي هو الواجب تع لم يصدر عنه الا العقل
ثم صدر من هذا العقل العقل الثاني مع الفلك الاول الذي هو التاسع فصدر من العقل
العقل الثالث مع الفلك الثاني وهكذا الى ان يصدر من العقل التاسع العقل العاشر
مع الفلك التاسع هو فلك القمر ثم صدر منه العناصر و العنصريات وهو المدبر في
عالم العنصر وجميع هذه المبادي العالية موجبة في افعالها على زعمهم وفي تحقيقهم
ان الكل صادر بالايجاب عن المبداء الاول لكن بوسائط معدة هي العقول وغيرها
من الشروط فالعقول في مشهورهم وسائط في الايجاد وفي تحقيقهم وسائط في الاعداد
لا في الايجاد وجميع ذلك مبني على زعمهم بان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد واذ
قد بطل تلك القاعدة عند الاشاعرة كان جميع الممكنات مستندة الى الواجب تع ابتداء
عندهم اي بلا واسطة لا في الايجاد ولا في الاعداد وهو المذهب الحق فان قلت ما الفرق
بين الواسطة في الايجاد و الواسطة في الاعداد مع ان الاعداد لا يتصور بدون ايجاد شيء
قلت المراد من الواسطة في الايجاد ان يكون تلك الواسطة موجدة لا شرطا في ايجاد الواجب تع
والواسطة في الاعداد بالعكس وحاصل الواسطة في الاعداد اشتراط بعض افعاله تع بالبعض
الاخر كاشتراط ايجاد العرض بايجاد محله واشتراط ايجاد البياض في الجسم الاسود
بازالة سواده والاشاعرة ينكرون الاشتراط في جميع ويقولون بالاستلزام الاعم من الاشتراط
فان كل مشروط مستلزم لشرطه ولا عكس فان احد معلولي علة واحدة مستلزم
للاخر وليس بمشروط به اذ الشرط هو الخارج الموقوف عليه والتوقف بمعنى
ان لا يمكن وجود الشيء الا بعد وجود شيء اخر فيكون الموقوف عليه متقدما بالذات
على الموقوف ولا تقدم لاحد المعلولين بالذات على الاخر والا لكان المتقدم من
جملة ما يتوقف عليه المتاخر فيكون علة له لا معلولا لعلته وهو خلاف المفروض
وان اردت زيادة توضيح الفرق بين المذاهب الثلثة اعني مذهب الاشاعرة ومذهب
الحكماء في مشهورهم ومذهبهم في تحقيقهم فلنمثل لك بثلثة سلاطين سلطان يتولى
جميع الامور بنفسه ويقف وزراؤه بين يديه وهو يفعل كما يشاء وان لم يكن
له وزير اصلا فحاله تع مع الممكنات كحال هذا السلطان مع اموره عند الاشاعرة
وسائر اهل الحق وسلطان نصب وزراء
يفوض جميع الامور اليهم وهم يفعلون من الامور ما
ما يقتضيه الزمان فحاله تع مع الممكنات كحال هذا السلطان مع تلك الامور عند الحكماء

في المشهود وسلطان نصب وزراء ويتولى جميع الامور بنفسه لكن لا يمكن ر
ان يفعل شيئا الا بشرط حضور واحد او متعدد من وزرائه فحاله تع مع الممكنات
كحال هذا السلطان مع اموره عند تحقيق مذهب الحكماء ولا يخفى ما في مذهبهم
من شائبة الاحتياج تع الله عن ذلك علوا كبيرا فالحق مع الاشاعرة تمت رسالة امكانية
للكلنبوى 2 ايد اضعف
العباد



الفرق بين الاستلزام واللزوم مع انهما بين اللازم والملزوم ان الاستلزام بنسبت الى الملزوم واللازم متعلقه ومفعوله واللزوم بنسبت الى اللازم والملزوم متعلقه والمفعول به الغير الصريح

معلوم اولسون احد النقيضين مساوی اولان نقيض اخره مباين اولور واحد النقيضين اعم مطلق يا اخص مطلق اولان كنه نقيض اخره مباين اولور واحد النقيضين اعم من وجه يا مطلق اولور واحد النقيضين مباين من وجه اولان نقيض اخره كنه يا اعم من وجه يا مطلق اولور واحد النقيضين مباين اولان نقيض اخره يا مساوی يا اخص يا مرادف اولور فاضبط